This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

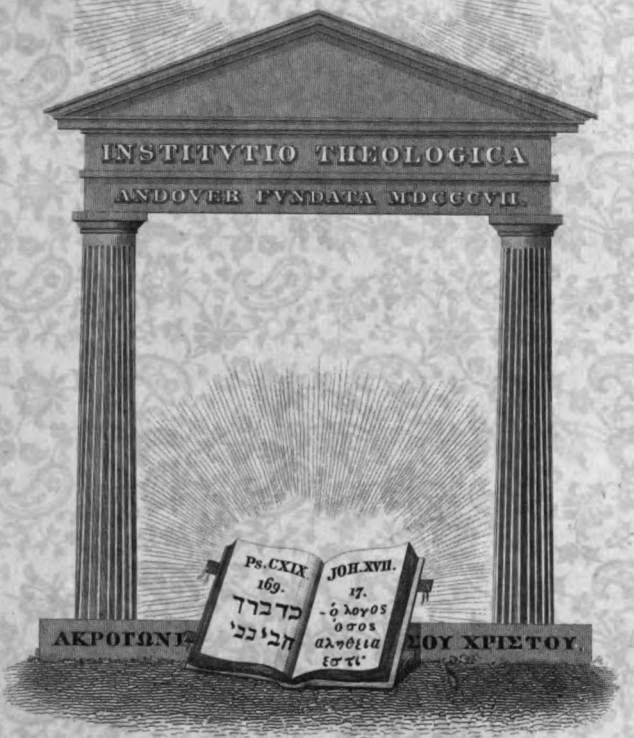
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 48CZ 0
Harvard Depository
Brittle Book

V 531

יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך חבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος σος αληθεια ἐστι.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Digitized by Google

Die heilige Schrift

neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Dritter Theil.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1868.

Digitized by Google

ANDOVER THEOL. SEM.
FEB 21 1884
LIBRARY.

35,409

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Der Brief an die Römer.

Wann der Brief verfaßt ist S. 1. Die Grußüberschrift 1, 1—7 S. 2. Danksagung des Apostels gegen Gott, aus welcher die Gemeinde ersieht, wie er zu ihr steht 1, 8 S. 13. Versicherung, daß er sich von Gott erbittet, zu ihr zu kommen 1, 9—12 S. 14. Aber auch Kundgebung seines von lange her bestehenden Willens, auch in Rom die Heilsbotschaft auszubreiten 1, 13 S. 18. Worauf dieser sein Wille beruht 1, 14—16 S. 19. Was ihm die Heilsbotschaft ist 1, 16—17 S. 21. Wider Gottes Zorn hilft den sündigen Menschen die in der Schöpfung gegebene Gotteserkenntniß nicht 1, 18—21 S. 24, deren Verläugnung sich in ihrer Schändung des eigenen Leibes 1, 22—24 S. 33, in widernatürlicher Verirrung ihres Geschlechtstriebs 1, 25—27 S. 35, in einer vor ihrem eigenen sittlichen Urtheile verwerflichen Sinnesart gestraft hat 1, 28—32 S. 38, so daß auch das Vermögen sittlichen Urtheils nur dem göttlichen Zorngerichte überliefert 2, 1—8 S. 46. Gleichgültig ist dem göttlichen Endgerichte gegenüber auch der Unterschied von Juden und Heiden, da es auf das Thun, nicht auf das Wissen des Gesetzesinhalts ankommt 2, 9—12 S. 55. Denn ein Heide, welcher das vom Gesetz Gebotene thut, ermangelt dessen nicht, wozu das Gesetz dienen will 2, 14—16 S. 58; während der Jude, wenn er gegen das Gesetz handelt, hiedurch verschuldet, daß Gott von den Heiden gelästert wird, zu deren Unterweisung ihn sein Besitz des Gesetzes befähigte 2, 17—24 S. 65. Ein solcher Beschnittener ist es eben nicht im Sinne Gottes, welchem dagegen ein Unbeschnittener, der das Gesetz erfüllt, für beschnitten gilt 2, 25—29 S. 70. Was der Jude als solcher voraushat, bleibt hiebei bestehen, aber so, wie schließlich Gottes Wahrheit durch die allgemeine Untreue der Menschen

Digitized by Google

verherrlicht wird 3, 1—4 S. 74. So wenig man nun sagen kann, ein Zorngericht Gottes über die ihn verherrlichende Sünde würde sich mit seiner Gerechtigkeit nicht vertragen 3, 5—7 S. 83, und so unwahr es ist, daß die christliche Lehre zum Sündigen ermuntere, weil es Gottes Gnadenerweisung nach sich ziehe 3, 8 S. 86, eben so wenig meinen die Christen unter der allgemeinen Sündenschuld nicht mitbegriffen zu sein 3, 9—18 S. 89, während sie zugleich vom geoffenbarten Gesetze wissen, daß es dazu bestimmt ist, die ganze Welt ihrer Unentschuldbarkeit zu überführen 3, 19—20 S. 97. Aber eine göttliche Gerechtigkeit mittelst Glaubens an Jesum Christum und für alle, die da glauben, ist geoffenbart 3, 21—26 S. 104, und also Glaube für Juden und Heiden gleichermaßen mit Ausschluß gesetzlichen Thuns das Mittel, gerecht zu werden 3, 27—30 S. 119, so zwar, daß eben hiedurch erst ein Gesetz in Leben und Wirksamkeit tritt 3, 31 S. 126, ohne daß deshalb Abraham's heilsgeschichtliche Stellung hinfällig wird 4, 1—2 S. 128. Denn sein Glaube hat ihm zu seiner in Sündenvergebung bestehenden Rechtfertigung verholfen 4, 3—9 S. 134, und zwar, als er noch unbeschnitten war 4, 10—11 S. 136, weil er Vater aller Gläubigen, der Juden, welche glauben, und ganz ebenso der gläubigen Heiden, sein sollte 4, 11—16 S. 137. Er ist dieß auch wirklich Gotte gegenüber 4, 16—17 S. 150 und ist es dadurch geworden, daß er mit seinem Glauben Gotte die Ehre gab 4, 18—22 S. 154. Was aber die Schrift von der rechtfertigenden Wirkung seines Glaubens sagt, das gilt dann auch denen, welche jetzt glauben 4, 23—25 S. 159. Vermöge Glaubens also gerecht geworden wollen wir uns Jesum Christum den Mittler eines Friedensverhältnisses zu Gott sein lassen, nachdem wir durch ihn nicht nur zu der Gnade gelangt sind, in der wir stehen, sondern auch der Hoffnung der Gottesherrlichkeit, ja auch der uns in ihr nur bestärkenden Drangsale froh sind 5, 1—4 S. 162. Verbürgt aber ist uns die Erfüllung dieser Hoffnung durch die Thatsache, daß und wie die Liebe gegen Gott in uns gewirkt worden ist, wenn wir dagegen bedenken, wie wir beschaffen waren, als Christus für uns starb; 5, 5—7 S. 167 und verbürgt ist uns, daß wir kraft des Lebens Christi vor dem Zorn werden errettet werden, durch die Thatsache, daß Gott uns seine Liebe gegen uns deshalb zu erfahren gibt, weil Christus zu unserer Versöhnung gestorben ist, deren Empfang uns Gottes froh sein läßt 5, 8—11 S. 176. Der von Adam ausgegangenen Entscheidung, durch dessen Sünde der Tod ein für alle Mal und für Alle gegeben war 5, 12—14 S. 182, entspricht gegensätzlich, so weit sich die Wirkung göttlicher Gnade und menschlicher Sünde vergleichen läßt 5, 15—17 S. 197, die von Christo ausgegangene, durch dessen Gehorsam das Leben ein für alle Mal und für Alle beschafft ist 5, 18—19 S. 208, während die Zwischenkunft des Gesetzes nur den untergeordneten Zweck hatte, die Sünde zu steigern und dadurch eine Steigerung der Gnade

Digitized by Google

herbeizuführen 5, 20—21 S. 213. Daraus folgt aber nicht, daß der Christ bei der Sünde werde beharren wollen, damit dieß zu einer Steigerung der Gnade gedeihe 6, 1—2 S. 220. Die Leser wissen vielmehr, daß Empfang der Taufe eine Betheiligung am Tode Christi ist, welche einen Wandel in Lebensneuheit nach sich ziehen will 6, 3—4 S. 222, wie denn ein solcher Wandel dadurch auch ermöglicht ist 6, 5—11 S. 228, und sie sollen sich dem gemäß Gotte zu Dienst begeben 6, 12—14 S. 242. Denn der Stand unter der Gnade bringt nicht mit sich, daß man sündigen mag, sondern daß man im Dienste der Gerechtigkeit steht, wie vorher im Dienste der Unsittlichkeit 6, 15—23 S. 247. Wohl aber schließt er einen Stand unter dem Gesetze aus, der für die unter dem Gesetze Gewesenen damit, daß sie an Christi Tod betheiligt wurden, ein nach dem Gesetze selbst zu Recht bestehendes und sittliches Rechtverhalten erst ermöglichendes Ende genommen hat 7, 1 - 6 S. 260. Denn das Gesetz ist zwar nicht Sünde, aber Mittel ist es für die Sünde, den Menschen persönlich zum Sünder zu machen und dem Tode zu überliefern 7, 7—12 S. 271, und es ist zwar nicht Todesursache, aber auch der, welcher seine Lust an ihm hat, befindet sich ihm gegenüber im Todeszustande des Unvermögens, das gebotene Gute zu thun und das verbotene Böse zu lassen 7, 13—24 S. 278. Was frei macht von Sünde und Tod, ist das Einwohnen des Geistes Jesu Christi 7, 25—8, 10 S. 293. Wem er aber einwohnt, dessen wartet auch leibliche Verlebendigung 8, 11—16 S. 319 und eine mit Erlösung der Schöpfungswelt verbundene Betheiligung an der Herrlichkeit Christi 8, 17—21 S. 326. Die Gegenwart ist eine Zeit des Seufzens für die Schöpfung 8, 22 S. 334, für uns selbst 8, 23—25 S. 336 und für den Geist 8, 26—27 S. 340, aber auch der Gewißheit, daß wir an das Ziel unserer ewigen Vorbestimmung gelangen werden 8, 28—29 S. 344, die schon so wesentlich verwirklicht 8, 30 S. 349 und deren Vereitelung undenkbar ist 8, 31—39 S. 351. Der Apostel versichert die Leser seines Herzeleids um Israel 9, 1—5 S. 367, aber mit Abwehr des Irrthums, als sehe er in dessen dermaligem Geschicke einen Widerspruch mit der heiligen Schrift und Geschichte 9, 6—13 S. 372. Er beweist, daß der in Israel's Ursprungsgeschichte aufgezeigte, für die Zugehörigkeit zum Geschlechte Abraham's allein maßgebende vorgängige Wille Gottes schriftmäßige Wahrheit 9, 14—18 S. 384, daß menschliche Widerrede gegen diese Wahrheit unberechtigt 9, 19—21 S. 394, und daß jeder Gedanke an Ungerechtigkeit Gottes durch den Zusammenhang seines Willens, seine Zornesmacht zu erzeigen, mit seinem Willen, Gegenstände seiner Güte zu verherrlichen, ausgeschlossen ist 9, 22—23 S. 399, welcher Zusammenhang in der jetzt erfolgten Berufung von Juden und Heiden darliegt 9, 24—26 S. 407 und sich der Schriftweissagung zufolge an Israel bewähren wird 9, 27—29 S. 410. Das Richtige ist, daß es Israel in Folge seiner

Digitized by Google

Selbstgerechtigkeit ergangen ist, wie es ihm nach der Schrift ergehen mußte 9, 30—33 S. 419. Dabei geht des Apostels Wunsch und Gebet auf Israel's Heil, dessen Eifer um Gott er anerkennt 10, 1--2 S. 427. Aber dieser Eifer ist mit einer eigenwilligen Mißkennung der Gottesgerechtigkeit verbunden, vermöge deren es sich ihr nicht untergeben hat 10, 2—3 S. 429, während doch, nachdem Christus vorhanden ist, das Gesetz keinen Raum mehr hat, sondern nur das Wort von Christo, welches, um Juden und Heiden das Heil zu sichern, lediglich geglaubt und gekannt sein will 10, 4--13 S. 431, so daß es die richtige Heilsgestalt der Gegenwart ist, eine Zeit der Verkündigung dieses Worts zu sein 10, 14—15 S. 445, und es nichts Anderes als Ungehorsam ist, namentlich auch von Israel, wenn das verkündigte Wort keinen Glauben findet 10, 16—19 S. 447. Nur solchen Ungehorsams vorhergesagte Bestrafung ist laut der Schrift das Israel widerfahrene Geschick 10, 19—21 S. 454, und nicht hat Gott es verstoßen, wogegen erstens schon der Umstand spricht, daß der Apostel selbst Israelite ist 11, 1—2 S. 459, sodann aber auch die Thatsache, daß es eine israelitische Gemeinde der Gläubigen durch Gottes Gnade gibt 11, 2—6 S. 463, welche erlangt hat, wornach sie verlangt, während die Verblendung der Uebrigen etwas auch dem alttestamentlichen Israel Widerfahrenes ist 11, 7—8 S. 468, über das ja David die schwersten Gerichte heraufbeschworen hat 11, 9--10 S. 472. Was aber Israel geschehen ist, hat dem Völkerthume das Heil zugewendet, und hiedurch soll hinwieder Israel eifersüchtig werden, damit seine Bekehrung der Welt zu noch größerem Heile gedeihe 11, 11—12 S. 474. Im Hinblicke auf diese Folge seiner Bekehrung ist es, wie der Apostel seinen heidnischen Lesern gesagt haben will, eine Verherrlichung seines Heidenapostelamts, wenn er Juden bekehrt 11, 13—15 S. 478. Er warnt sie, auf die unbekehrt gebliebenen Juden stolz herabzusehen, da sie selbst das, was sie sind, nur durch Verpflanzung in das heilige Volk geworden sind 11, 16—18 S. 483, und durch Abfall vom Glauben ihrer Zugehörigkeit zu ihm wieder verlustig gehen können, jene dagegen, wenn sie gläubig werden, ihm sicherlich wiedereingepflanzt werden 11, 19—24 S. 488, was auch in der That laut göttlicher Offenbarung nach der Bekehrung des Völkerthums der schlüßliche Ausgang der Geschichte Israel's sein wird 11, 25—27 S. 493. Hienach bemißt sich, wie Israel dermalen zu Gott steht 11, 28—32 S. 502. Abschließender Ausruf der Bewunderung Gottes 11, 33--36 S. 509. Ermahnung, das Leben in den Dienst des Willens Gottes zu stellen 12, 1—2 S. 512, und zu einem dem entsprechenden Verhalten erstens in den Beziehungen der christlichen Gemeinschaft 12, 3—8 S. 516, zweitens gegenüber den Einzelnen und in den verschiedenen Lebenslagen 12, 9—21 S. 523, drittens innerhalb der staatlichen Ordnung 13, 1—7 S. 532. Abschließende Ermahnung zur Nächstenliebe und Selbstheiligung 13, 8—14 S. 542. Er-

Digitized by Google

mahnung zu brüderlichem Verhalten gegen solche, die aus Glaubensschwachheit meinen, dieser oder jener Speise sich enthalten zu müssen: 14, 1—3 S. 548. Diese haben kein Recht, die Anderen für schlechtere Christen zu achten, weder im Hinblick auf sie 14, 3—8 S. 552, noch im Hinblick auf sich selbst 14, 8—11 S. 559; aber daß der Glaubenskräftige auf ihre Schwachheit keine Rücksicht nehme, ist übel gethan hinsichtlich seiner selbst 14, 12—15 S. 562, hinsichtlich der Nichtchristen 14, 16—18 S. 566 und hinsichtlich der Schwachen 14, 19—23 S. 568. Ermahnung der in gesunder Kräftigkeit christlichen Lebens stehenden Gemeindeglieder sich der Gebrechen der anderen hülfreich anzunehmen 16, 25—27; 15, 1—3 S. 577, damit die Schriftweissagung von einer einheitlichen völkerweltlichen Christenheit zur Verwirklichung gelange 15, 4—13 S. 585. Der Apostel erklärt sich darüber, wie er dazu gekommen ist, diesen und solchen Brief an die Gemeinde zu schreiben 15, 14—16 S. 597, über sein Heidenapostelamt, kraft dessen er es gethan hat 15, 17—21 S. 602, über den Grund, warum er nicht selbst jetzt nach Rom kommt 15, 22—25 S. 608, über seine Reise nach Jerusalem, die ihn daran verhindert 15, 26—27 S. 610, verspricht, auf seiner Reise nach Spanien die Gemeinde zu besuchen, und begehrt ihre Fürbitte für seine Reise nach Jerusalem 15, 28—33 S. 612. Empfehlung der Ueberbringerin des Briefs 16, 1—2 S. 614. Zu bestellende Grüße 16, 3—16 S. 615. Warnung vor denen, welche die christliche Eintracht stören 16, 16—20 S. 619. Bestellte Grüße 16, 21—23 S. 621. Eigenhändige Unterschrift 16, 24 S. 622. Aechtheit von Kap. 15—16 S. 622. Beschaffenheit der römischen Gemeinde, wie sie aus dem Briefe selbst ersichtlich ist S. 623. Zweck des Briefs, wie er aus ihm selbst ersichtlich ist S. 625. Wie Inhalt und Gang des Briefs diesem Zwecke desselben entsprechen S. 626. Beschaffenheit der Gemeinde nach ihrer muthmaßlichen Entstehungsgeschichte S. 630. Wie ihr der Brief entspricht S. 632.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Brief Pauli an die Römer.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Brief an die Römer.

Wann der Brief verfaßt ist.

Dem Briefe, mit welchem Paulus den Titus nach Korinth zurücksandte, wird er selbst bald nachgefolgt sein. Zwar heißt es Akt. 20, 2, er sei von Macedonien nach Hellas gekommen, nachdem zuvor 19, 21 gesagt war, der Apostel habe sich vorgenommen, Macedonien und Achaja zu durchreisen. Doch kann damit nichts Anderes gemeint sein, als daß er sein Vorhaben ausgeführt habe: nur sind jetzt nicht die beiden Verwaltungsgebiete genannt, die er hatte durchreisen wollen, sondern er kommt aus dem Lande der Macedonier in das der Hellenen. Hat er nun laut Akt. 20, 3 ff. in letzterem ein Vierteljahr zugebracht und ist dann, statt sich in Korinth nach Syrien einzuschiffen, weil ihm auf diesem Wege Gefahr von den Juden drohte, nach Macedonien und bis nach Philippi zurückgegangen, von wo er nach den Ostertagen die eilfertige Reise nach Jerusalem antrat; so hat er wirklich, wie er 1 Kor. 16, 6 in Aussicht gestellt hatte, die Wintermonate inmitten der Gemeinde von Korinth und Achaja verlebt.

Gegen das Ende dieser Zeit hat er den Brief an die römischen Christen geschrieben. Denn nicht nur sehen wir ihn Röm. 15, 25 ff. in Begriff, mit der in Macedonien und Achaja gesammelten Beisteuer für die Muttergemeinde nach Jerusalem zu reisen, sondern er empfiehlt auch 16, 1 f. den Lesern als Ueberbringerin des Briefs, welche ein Geschäft nach Rom führte, eine Diakonissin der Gemeinde von Kenchreä. Der Wiederbeginn der Schiffahrt wird also nahe bevorgestanden haben, als er dieses Schreiben verfaßte.

Doch so können wir nur sagen, wenn diejenigen Unrecht haben, denen zufolge die dafür angezogenen Abschnitte des Briefs

Digitized by Google

ihm ursprünglich fremd sind. Wir sehen deshalb vorläufig von allem Bisherigen ab, und untersuchen den Brief unabhängig von dem, was die beanstandeten Abschnitte bieten.

Die Grußüberschrift 1, 1—7.

Gleich die Grußüberschrift fordert eine um so eingehendere Untersuchung, je mehr sie durch ihre ungewöhnliche Ausdehnung auffällt.

Δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ lautet zuvörderst des Apostels Selbstbezeichnung. Er nennt sich damit einen, welcher den in der Person Jesu erschienenen Heiland zu seinem Herrn hat und sein Leben in dieses Herrn Dienste führt. Denn ein amtliches Verhältniß zu Christo, vermöge dessen sein Dienst ein sonderlicher wäre, bezeichnet der Ausdruck an sich nicht[1]). Vielmehr steigt die Selbstbezeichnung vom Allgemeinen auf zum Besondern, von dem Dienstesverhältnisse, das er mit allen Gläubigen theilt, zu der amtlichen Stellung, die ihm vermöge sonderlicher Berufung eignet[2]); weshalb er auch, um zu betonen, daß er sie durch Berufung erhalten hat, wie er nachher die Leser *κλητοὶ ἅγιοι* nennt[3]), so hier sich selbst, nicht ohne *κλητός* vorauszuschicken, als *ἀπόστολος* bezeichnet. Was für ein *ἀπόστολος* er ist, sagt dann, da es hier nicht *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ* heißt, der Beisatz *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* mit Inbegriff des zu *εὐαγγέλιον θεοῦ* gehörigen Relativsatzes und der dann folgenden Angabe dessen, wovon dieses *εὐαγγέλιον θεοῦ* handelt. Denn weit entfernt, daß *εὐαγγέλιον* durch den Genetiv *θεοῦ* eine den Artikel entbehrlich machende Bestimmtheit erhielte[4]), hat vielmehr *θεοῦ* eben deshalb auch selbst den Artikel nicht, weil eine erst durch das Folgende näher zu bestimmende Gottesbotschaft als dasjenige benannt sein soll, wofür er besondert ist, ein Sendling zu sein[5]). Die Verbindung von *ἀφορίζειν* mit *εἴς τι*[6]) erklärt sich daraus, daß mit der Sache, für welche Einer besondert wird, von selbst auch das Thun gegeben ist, zu dem er sonderlich bestimmt wird. So ist *ἀφορίζειν εἰς ἔργον* Besonderung für ein Werk, nämlich um es auszurichten, *ἀφορίζειν εἰς εὐαγγέλιον*

---

[1]) vgl. 1 Kor. 7, 22; Eph. 6, 6. [2]) vgl. Rückert, Mehring, Th. Schott. [3]) vgl. Chrysostomus. [4]) gegen Meyer, Mehring u. A. [5]) vgl. van Hengel. [6]) vgl. 2 Tim. 1, 11.

Digitized by Google

Besonderung für eine Botschaft, nämlich um sie zu verkündigen. Man braucht also keineswegs anzunehmen, εὐαγγέλιον bedeute hier die Thätigkeit des εὐαγγελίζεσθαι[1]), in welchem Falle θεοῦ kein Genitivus der Urheberschaft sein könnte, sondern als Objektsgenitiv genommen werden müßte[2]), und der sich anschließende Relativsatz nicht die göttliche Botschaft, für deren Verkündigung Paulus besondert ist, sondern sein menschliches Thun ihrer Verkündigung als etwas von Gott zuvor Verheißenes darstellen würde. Andererseits ist es freilich nicht minder unthunlich, ὅ auf den Inhalt der Botschaft sich beziehen zu lassen[3]). Die Botschaft selbst, also daß sie an die Welt ergehen werde, hat Gott im Voraus verheißen durch seine Propheten. Wir denken dabei zunächst an Schriftstellen wie Jes. 40, 2 ff.; 42, 4; Zeph. 3, 9. Hatten die Propheten Gottes von einem zukünftigen Heil Israels und der Völkerwelt zu sagen, so weissagten sie auch von einer Zukunft, wo Gott das vorhandene Heil kundthun werde. Der Apostel läßt aber nicht unerwähnt, daß solche Verheißung in heiligen Schriften, also in Schriften geschehen sei, deren Hervorbringung ebenso Gottes Wort war, wie die darin verfaßte Weissagung. Es gibt ein Schriftthum, welches im Gegensatze zu dem aus dem natürlichen Weltleben hervorgegangenen heilig, das heißt, der Wirkung gemäß geartet ist, durch die es Gott als einen Bestandtheil seines welterneuernden Werks zu Wege gebracht hat; und in solchem Schriftthum liegt gegenwärtig vor, was Gott durch seine Propheten in der Vergangenheit zu wissen gethan hat: man kann seine Verheißung der Botschaft, mit deren Verkündigung der Apostel jetzt betraut ist, darin lesen.

Auf diese Schriften verweist also Paulus, wenn er die ihm aufgetragene göttliche Botschaft als eine dort von Gott zuvorverheißene bezeichnet. Sie ist ein Neues jenem prophetischen Schriftthume gegenüber, sofern jetzt in ihr vorhanden ist, was dort nur erst in Aussicht gestellt war; aber sie steht doch hinwieder mit ihm in geschichtlichem Zusammenhange, sofern sie dort zuvorverheißen ist. Derselbe Gott hat sie durch die prophetischen Verfasser jener

[1]) so Rückert, Th. Schott. [2]) so Chrysostomus. [3]) gegen Philippi.

Digitized by Google

Schriften zuvorverheißen, als deſſen Botſchaft ſie jetzt der Apoſtel zu verkündigen hat[1]). Ein gleiches Verhältniß beſteht aber freilich auch zwiſchen dem, von welchem es weiter heißt, daß die apoſtoliſche Botſchaft von ihm handle, und zwiſchen der Vergangenheit des Volks, in welchem er erſchienen iſt; und eben um dieß bemerklich machen zu können, hat es der Apoſtel ſo eingerichtet, daß er in dem Falle iſt, den Gegenſtand der ihm anbefohlenen Gottesbotſchaft zu benennen. Denn nicht mit dem Relativſatze will er περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ verbunden wiſſen, was ſich mit der richtigen Beziehung des ὅ auf εὐαγγέλιον θεοῦ nicht verträgt, da es nicht heißen kann, Gott habe in Betreff ſeines Sohnes eine Gottesbotſchaft in Ausſicht geſtellt, ſondern heißen müßte, er habe eine von ihm handelnde voraus angekündigt[2]). Die Worte laſſen ſich mit εὐαγγέλιον[3]) ganz ebenſo gut verbinden, als man εὐαγγελίζεσθαι περί τινος ſagen kann[4]), und anders als mit περί hätte ja der Apoſtel den Gegenſtand ſeiner Gottesbotſchaft gar nicht anfügen können. Sie iſt eine Botſchaft von dem nach dem Fleiſche aus Davids Geſchlechte hergekommenen Sohne Gottes. Denn ſo heißt es zunächſt, ehe dieſer erſten Näherbezeichnung des Sohnes Gottes die andere zur Seite tritt. Es iſt der Menſch Jeſus, welchen der Apoſtel den Sohn Gottes nennt. Denn er ſagt nicht, der Sohn Gottes ſei ein Sohn Davids geworden[5]), ſondern den Gottesſohn, von dem er ſpricht, beſtimmt er näher als den aus Davids Geſchlechte hergekommenen. Geboren werden heißt γίγνεσθαι an ſich nicht[6]), ſondern γίγνεσθαι ἔκ τινος iſt Bezeichnung der Herkunft, welche aber freilich in dieſem Falle eine Herkunft durch Geburt iſt. Was den Ausdruck σπέρμα Δαυίδ anlangt, ſo kann σπέρμα in ſolchen Verbindungen nur als Saat gedacht ſein wollen, welche erwachſen iſt, und nicht als Same, welcher geſäet wird. Denn nur wenn זֶרַע ſo gemeint iſt, begreift ſich ſein Gebrauch an Stellen wie 2 Kön. 11, 1; Eſth. 10, 3; Dan. 9, 1. Sonach iſt aber

---

[1]) vgl. Th. Schott S. 48. [2]) gegen Fritzſche, Rückert, Meyer, Philippi, Mehring u. A. [3]) ſo z. B. Reiche, Baumgarten-Cruſius, Biſping, Th. Schott. [4]) vgl. z. B. Joſeph. antiqq. 15, 7, 2. [5]) gegen Philippi. [6]) gegen Meyer.

Digitized by Google

mit τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ nicht gesagt, der Sohn Gottes sei von David erzeugt[1]), sondern er sei aus dem nach David sich benennenden, weil auf seine Ahnherrnschaft sich zurückzuführenden Geschlechte hergekommen, sei von Geburt ein Angehöriger dieses Hauses. Der Beisatz κατὰ σάρκα dient, diese Aussage auf diejenige Herkunft einzuschränken, vermöge deren er die sich forterbende menschliche Natur zu seiner Natur hatte. Denn eine andere Herkunft lag ja bereits in der Benennung „Sohn Gottes" ausgedrückt: ihr zufolge ist er von Gott in das Leben gewirkt worden, in welchem er stand und steht. Wenn sich dann hiezu jene nähere Bestimmung dieses Ausdrucks gesellte, so war ersichtlich, daß die ihm zugeschriebene Gottessohnschaft über den mit Empfängniß und Geburt gesetzten Lebensanfang zurückreicht und auf eine That Gottes sich zurückführt, durch welche er angefangen hat, das zu sein, was er darnach durch Empfängniß und Geburt in der mit κατὰ σάρκα bezeichneten Weise geworden ist. In jener Näherbestimmung selbst aber liegt nicht blos seine Herkunft aus dem menschlichen Geschlechte ausgedrückt, wie es der Fall ist, wenn es Gal. 4, 4 γενόμενος ἐκ γυναικός oder Phil. 2, 7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος heißt, sondern seinen Zusammenhang mit dem Volke, welchem die Propheten Gottes angehört haben, drückt sie aus, so jedoch, daß das Geschlecht, aus welchem er hergekommen, nicht nach dem Ahnherrn Israels, sondern nach dem Ahnherrn des königlichen Hauses in Israel benannt wird: wodurch im Gegensatze zu aller völkerweltlichen Machthaberschaft die Bedeutung dieses Königthums und somit der in diesem Königthume gipfelnden Volksgeschichte ins Licht tritt. Die Propheten, durch welche Gott seine jetzt an die Welt ergehende Botschaft zuvor verheißen hat, waren Angehörige Israels, und der König, welcher dieses Volk zum herrschenden Volke eines Reichs gemacht hat, ist der Ahnherr des Geschlechts, aus welchem der Sohn Gottes hergekommen ist, von dem diese Botschaft handelt.

Bliebe es bei der einen zu τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ hinzugefügten Näherbestimmung, so hätte man die Vorstellung eines im Fleische leben-

[1]) so Meyer.

Digitized by Google

den Sohnes Gottes. Es tritt aber eine zweite neben sie, welche sich ganz eben so, wie jene, an τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ anschließt, weder gegensätzlich ihr gegenübergestellt[1]), noch steigerungsweise zu ihr hinzugefügt[2]). Man kann nur sagen, jene erste habe nicht ohne die zweite bleiben sollen, welche selbständig neben sie tritt, aber sie eben deshalb, weil sie eine zweite ist, zur Voraussetzung hat. Ὁρίζειν mit doppeltem Akkusativ verbunden heißt jederzeit Etwas als Etwas oder zu Etwas bestimmen, nämlich entweder es dahin bestimmen, daß es dieß sei[3]), oder es dazu bestimmen, daß es dieß sein, dieß werden soll[4]). Der erstere Gebrauch des Wortes kann hier nicht statthaben, das aoristische Participium läßt ihn nicht zu. Die Meinung des Apostels kann also nur die sein, daß der nach dem Fleische aus dem Geschlechte Davids hergekommene Sohn Gottes dazu bestimmt worden sei, das zu werden, was als Prädikat des Objekts genannt ist. Dieß kann aber dann nicht υἱὸν θεοῦ sein, da es widersinnig wäre, von dem Sohne Gottes zu sagen, er sei dazu bestimmt worden, Gottes Sohn zu werden, sondern es muß υἱὸν θεοῦ ἐν δυνάμει verbunden sein wollen[5]). So lange der Sohn Gottes in derjenigen Gestalt seines menschlichen Lebens verblieb, in welcher er sich von seiner Geburt her befand, war er zwar Sohn Gottes, aber in Schwachheit, weil er vermöge der Beschaffenheit der sich forterbenden menschlichen Natur für das Uebel empfindlich war. Hiebei sollte es aber nicht bleiben, sondern Gott hat ihn, den aus davidischem Geschlechte hergekommenen, dazu bestimmt, das, was er war, in Macht zu sein: eine Bestimmung, welche mit sich brachte, daß er in eine Gestalt seines menschlichen Lebens überging, in der er über das mächtig war, was zuvor über ihn Macht gehabt hatte. Was sodann κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης anlangt, so kann es erstlich nicht mit ὁρισθέντος verbunden sein wollen, in welchem Falle es angäbe, was für Gott maßgebend gewesen sei, als er seinen Sohn zu dem, was er werden sollte, bestimmte. Denn nicht, was der Sohn war, oder, wenn man eine Bestimmung zu etwas dermalen noch erst Zukünftigem verstehen zu müssen

[1]) gegen Reiche, Rückert, de Wette u. A. [2]) gegen Tholuck. [3]) so z. B. Xenoph. Mem. 4, 6, 4. [4]) so z. B. Akt. 10, 42. [5]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Philippi, Mehring.

Digitized by Google

meint[1]), was er jetzt ist, kann mit κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης gesagt sein. Nicht minder unrichtig ist aber auch jede Erklärung, die mit diesen Worten dem κατὰ σάρκα gegenüber eine andere Seite benannt findet, nach welcher dem Sohne Gottes das geschehen sei, was die zweite Näherbestimmung zu τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ von ihm aussagt. Denn es heißt nicht κατὰ πνεῦμα δὲ ὁρισθέντος, wie es auch deßhalb heißen würde, weil dann πνεῦμα eine derartige Näherbestimmung wie ἁγιωσύνης nicht vertrüge, es müßte denn κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἁγιωσύνης αὐτοῦ heißen. Aller ausdrücklichen Beziehung auf den Sohn Gottes entbehrend, kann κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης nur benennen, was es war, das eine solche Gottessohnschaft, wie sie mit υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει bezeichnet ist, für ihn zur Folge haben sollte. Geist der Heiligkeit, also Geist, welcher da, wo er ist, einen Stand der Heiligkeit setzt[2]), sollte machen, daß seine Gottessohnschaft ein Stand der Machtherrlichkeit war; oder, mit anderen Worten, der ihm zugedachte Stand der Machtherrlichkeit hatte zu seiner Voraussetzung und maßgebenden Ursache, daß der Geist, nach welchem sich die Beschaffenheit seines Lebens bestimmte, ein Geist der Heiligkeit, sein Leben also ein heiliges war. Wie es dann aber dazu kommen sollte, daß sein heiliges Leben auch ein Leben in Machtherrlichkeit war, sagt ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, womit natürlich nicht gemeint sein kann, daß eine Auferstehung der Todten[3]), wohl aber, daß eine Todtenauferstehung, nämlich ein Erstehen, wie es da geschieht, wenn Tode auferstehen, zu solchem Zwecke vorhergehen sollte. Da dieser Vorgang nicht als ein Vorgang der Geschichte Jesu benannt, sondern nur seine Beschaffenheit bezeichnet sein wollte[4]), so mußte es ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν heißen und nicht ἐκ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν. Hiermit hängt aber dann zusammen, daß ἐκ nicht in zeitlicher Bedeutung steht[5]), da sonst die Auferstehung eben als ein Vorgang der Geschichte Jesu benannt sein müßte. Endlich ist durch alles dieß auch die Verbindung der Präposition mit ὁρισθέντος ausgeschlossen, die ohnehin nur denen möglich scheinen konnte, welche ὁρίζειν in der unmöglichen Bedeutung „einsetzen“[6]) oder „erweisen“[7]) gebraucht sein

[1]) wie Mehring. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 4, 21; Röm. 8, 15; 2 Tim. 1, 7. [3]) so Mehring. [4]) ebenso Akt. 26, 23. [5]) so noch Umbreit u. Reithmayr. [6]) so z. B. Tholuck, Meyer, Reithmayr. [7]) so schon Chrysostomus, Theodoretus.

Digitized by Google

ließen. Die allein unanfechtbare Bedeutung dieſes Verbums läßt keinen andern Gedanken des Satzes zu, als daß von dem Sohne Gottes, welcher Gegenſtand der apoſtoliſchen Botſchaft iſt, beides gleichermaßen gilt: er iſt hinſichtlich der ſich forterbenden menſchlichen Natur, alſo ſofern er ſie zu ſeiner Natur bekam, aus dem Geſchlechte Davids hergekommen, und er iſt dazu beſtimmt worden, Sohn Gottes in Machtherrlichkeit zu ſein, ſo zwar, daß Geiſt der Heiligkeit, den er alſo zum Geiſte ſeines Lebens hatte, dieſe Machtherrlichkeit mit ſich brachte, und Todtenauferſtehung, alſo eine Auferſtehung, der ſein Tod und Todeszuſtand vorherging, ihn in dieſes Leben einer heiligen Machtherrlichkeit einführte.

Hiemit iſt einerſeits auf den Zuſammenhang hingewieſen, welcher zwiſchen Jeſu Chriſto und der Geſchichte Israels beſteht, andererſeits aber auch daran erinnert, in wie ferne mit ihm ein Neues, das über jenen Zuſammenhang hinausliegt, gegeben iſt. Er gehört dem königlichen Hauſe Israels an, welches alſo dazu beſtimmt geweſen iſt, daß er aus ihm herkomme; aber nur vermöge derjenigen Herkunft gehört er ihm an, durch welche er die ſich forterbende menſchliche Natur zu ſeiner Natur hatte. Wenn er jetzt Gottesſohn in Machtherrlichkeit iſt, ſo unterſcheidet ſich dieſe Machtherrlichkeit von aller irdiſch menſchlichen durch ihren Zuſammenhang mit der Heiligkeit ſeines Lebens, welche mit ſich bringt, daß er ſie beſitzt, und er beſitzt ſie in Folge deſſen, daß er aus dem Tode zum neuen Leben erſtanden iſt. Zu ſolcher Gottesſohnſchaft iſt er, der aus dem Geſchlechte Davids hergekommene Gottesſohn, beſtimmt worden, zu welcher er nur dadurch gelangte, daß er ſein Leben im Fleiſche in einer Heiligkeit führte, vermöge deren, als er vom Tode erſtand, der Geiſt ſeines Lebens ein Geiſt der Heiligkeit war, welche die Machtherrlichkeit ſeines neuen Lebensſtandes in ihrem Gefolge hatte; und zu ſolcher Gottesſohnſchaft iſt er, der dem Fleiſche nach aus dem Geſchlechte Davids hergekommene, beſtimmt worden, zu welcher er nur dadurch gelangte, daß ſein Leben im Fleiſche in einen Tod und Todeszuſtand ausging, aus dem er erſt wiederkehren mußte, um in einem Leben zu ſtehen, deſſen Heiligkeit die ihm zugedachte Machtherrlichkeit in ihrem Gefolge hatte.

Digitized by Google

Bis hieher hat Paulus seine Selbstbenennung in der Art erweitert, daß er sein Apostelthum durch das kennzeichnete, was er von der ihm anbefohlenen Gottesbotschaft aussagte. Er bereitet sich jetzt den Uebergang zur Nennung derer, an die er sich brieflich wendet, indem er zweitens dasjenige von sich aussagt, was ihn gerade hiezu berechtigt. Er sagt es aber nicht von sich allein aus, sondern schreibt ἐλάβομεν. Denn kann er auch in diese erste Person Pluralis nicht alle Träger apostolischen Amts[1]) mit sich zusammenfassen wollen, weil er nur von dem an der Völkerwelt auszurichtenden apostolischen Berufe spricht; so lag ihm doch nahe genug, seine Aussage über diejenigen zu erstrecken, welche bisher schon an seiner Ausrichtung dieses Berufswerks betheiligt gewesen sind und ferner daran Theil haben werden: wie er denn 16, 21 den Gruß des Timotheus an die Leser nicht bestellt, ohne ihn seinen Gehülfen zu nennen. Oder sollte es vielleicht doch nicht blos der an der Völkerwelt auszurichtende apostolische Beruf sein, von dem er spricht? Durch denselben unsern Herrn Jesum Christum, sagt er, von welchem die vorhergegangene Aussage über den Gegenstand der jetzt zu verwaltenden Gottesbotschaft gilt, haben wir eine Gnade und Sendung empfangen εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. „Eine Gnade" übersetzen wir χάριν: denn nicht Gnade, wie sie durch Christum überhaupt zu Theil wird[2]), kann der Apostel meinen, da er ihres Empfangs gegenüber der ausgedehnten Näherbestimmung, mit der er dann ἀποστολή versah, gewiß nicht blos mit einem einzelnen Worte gedacht hätte, zumal mit einem Worte, dessen engster Zusammenschluß mit ἀποστολή so nahe lag, daß man nicht anders glauben konnte, als jene Näherbestimmung des letztern gelte auch ihm. Gilt sie aber auch ihm, so ist an ein Hendiadyoin nicht zu denken[3]), sondern die eine und selbe Berufsstellung des Apostels heißt eine Gnade[4]), sofern sie ein Gut ist, für welches er dem Geber Dank schuldet[5]), und heißt eine Sendung, sofern sie ihn zu dem Thun, in welchem er begriffen ist, berechtigt und verpflichtet. Worauf es mit dieser Be-

[1]) so Bengel, van Hengel. [2]) so Meyer. [3]) gegen Reiche, Baumgarten-Crusius, Maier u. A. [4]) vgl. z. 2 Kor. 1, 11. [5]) so z. B. Philippi, Tholuck, van Hengel, Bisping.

Digitized by Google

rufsstellung abgesehen war, sagt dann εἰς ὑπακοὴν πίστεως, den Bereich, wo es hiezu kommen sollte, benennt ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, und ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ drückt aus, um was es dabei zu thun ist. Denn nicht von ἐλάβομεν ist εἰς abhängig[1]), sondern will mit dem artikellosen χάριν καὶ ἀποστολήν als dessen Näherbestimmung verbunden sein[2]). Die Gnade und Sendung, die ihm zu Theil geworden ist, soll einen Gehorsam erzielen, welcher im Unterschiede von einem Gehorsame, der in Erfüllung dieser und jener Gebote besteht, ein Glaubensgehorsam, ein im Glauben bestehender Gehorsam heißt. Da nämlich πίστις immer ein Verhalten ist und nie, auch Akt. 6, 7 nicht, wo τῇ πίστει besagt, womit sie gehorsam wurden, das zu Glaubende bedeutet[3]), ein Verhalten aber unmöglich etwas sein kann, dem man gehorsam wird[4]); so lassen sich Verbindungen wie ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ oder τῆς ἀληθείας nicht vergleichen, sondern πίστεως muß hier und 16, 26 als epexegetischer Genetiv gedacht sein[5]). Der Einwand, daß dann nicht ausgedrückt sei, wem gehorsamt werden solle, ist nichtig. Versteht sich von selbst, an wen geglaubt sein wollte, so versteht sich gewißlich eben so gut von selbst, daß ein Gehorsam gegen Gott[6]) und nicht gegen Menschen gemeint ist[7]). Wo eine Gottesbotschaft solchen Inhalts ergeht, da besteht der Gehorsam, den Gott fordert, in der gläubigen Aufnahme derselben[8]): wornach also auch von einem Gehorsame, den der Glaube wirkt oder mit einem anderweitigen Thun leistet, hier keine Rede sein kann[9]). Zu solchem Gehorsam sollte es nun kommen in dem gesammten Völkerthum. Daß der Apostel in diese Benennung des Gebiets, auf welchem die ihm gegebene Berufsstellung einen in Glauben bestehenden Gehorsam erzielen sollte, auch Israel miteinbegreife[10]), ist Angesichts des ihm von der alttestamentlichen Schrift her feststehenden Gegensatzes von יִשְׂרָאֵל und כָּל־הַגּוֹיִם[11]) schlechterdings unmöglich. Man hat zwar einen Unter-

[1]) gegen Meyer, Philippi u. A. [2]) so z. B. Mehring. [3]) gegen Flatt, Fritzsche, Tholuck, Bisping u. A. [4]) gegen de Wette, Reiche, Meyer, Philippi, Mehring. [5]) so z. B. Theodoretus, Calvin, Bengel, Baumgarten-Crusius, van Hengel. [6]) vgl. z. B. Röm. 6, 16; Akt. 6, 7. [7]) gegen Meyer. [8]) vgl. z. B. 2 Thess. 1, 8; Röm. 10, 16; vgl. auch Röm. 16, 19 mit 1 Thess. 1, 8. [9]) gegen Reithmayr. [10]) so noch van Hengel. [11]) vgl. z. B. Gen. 12, 3; Exod. 19, 5; Mich. 4, 5; Jes. 25, 6—8.

Digitized by Google

schied machen wollen, ob es heißt τὰ ἔθνη wie 2, 14. 24; 3, 29; 9, 24. 30; 11, 11, oder πάντα τὰ ἔθνη wie hier. Allein diese Unterscheidung entbehrt alles Grundes, wie man sich, wenn es nöthig wäre, 15, 9—12 überzeugen könnte[1]). War ja doch Israel als Volk des Heilsgemeinwesens der Ort, wo in der Person Jesu die Verwirklichung des Heils erschienen, somit aber auch der Ort, wo jetzt eben so die Kunde von dessen Verwirklichung, wie vordem die Verheißung desselben, erschollen war. Die Heilsbotschaft brauchte nicht dahin gebracht zu werden. Dagegen verstand es sich nicht von selbst, daß sie, ehe Israel ihr gehorsam geworden war, die Gränzen des bisherigen heilsgeschichtlichen Gebiets überschritt und sich unter der auf eigenwilligen Wegen zu einem mannigfaltigen Volksthum entwickelten Menschheit eine Gemeinde sammelte. Paulus spricht sonach an der vorliegenden Stelle allerdings nur von einem auf dem außerisraelitischen Gebiete des Völkerthums auszurichtenden Berufe, und der folgende Relativsatz wird dieß bestätigen. Auffallend ist, daß ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν diesen Relativsatz nicht unmittelbar hinter sich hat, sondern ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ dazwischentritt. Aber da ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν zur Vervollständigung der Aussage gehört, was es mit der Gnade und Sendung, die dem Apostel zu Theil geworden ist, hinsichtlich ihres Zweckes für eine Bewandniß habe; so mußte ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ um so mehr die letzte Stelle im Satze einnehmen, als es hier dem δι' οὗ mit gleichem Nachdrucke entsprechen sollte. Eben derselbe, durch welchen Paulus seinen Beruf empfangen hatte — ein δι' οὗ[2]), bei welchem die Frage, ob Christus nur Uebermittler desselben gewesen ist, gar nicht in Betracht kommt[3]) —, sollte durch dessen Ausrichtung verherrlicht, sein Name zu Ehren gebracht werden. Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ gehört nämlich nicht zu ὑπακοὴν πίστεως[4]), daß es eine kaum zulässige Näherbestimmung des zu erzielenden Glaubensgehorsams wäre und also hieße, um des Namens Christi willen solle der Heilsbotschaft im Glauben gehorsamt werden; sondern nachdem der Apostel mit εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν

---

[1]) gegen van Hengel. [2]) vgl. Gal. 1, 1; 1 Kor. 1, 9; Hebr. 2, 10; 1 Petr. 2, 14. [3]) vgl. Baumgarten-Crusius. [4]) so z. B. Fritzsche, Meyer, Philippi.

Digitized by Google

hinreichend gesagt hat, was für eine *χάρις καὶ ἀποστολή* er bekommen hat, so sagt er jetzt, um jeden Gedanken an eine ihm damit zugewendete Verherrlichung seines eigenen Namens auszuschließen, daß es Christi Name ist, um dessentwillen er sie bekommen hat[1]).

Erst jetzt, nachdem er so allseitig ausgeführt hat, was für ein *ἀπόστολος* er sei und was es mit der Berufung, kraft deren er es ist, für eine Bewandniß habe, wendet er sich seinen Lesern zu. Doch auch jetzt benennt er sie nicht sogleich als die Leser, an die er dieses Schreiben richtet, sondern im Anschlusse, aber in Folge des Zwischentritts von *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* nur wie mit nachträglichem Anschlusse an *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*, schickt er noch erst den Relativsatz voraus *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Denn weder als Vokativus noch als Appositon ist *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* gemeint: es kann nur Prädikat[2]) des Satzes sein wollen, welcher andern Falls bedeutungslos und in so fern auch unrichtig ausgedrückt wäre, als sich die Angeredeten nicht blos inner dem Bereiche des Völkerthums befinden[3]), wofür *εἶναι ἐν τοῖς ἔθνεσιν* ein schlechthin unerweislicher Ausdruck sein würde, sondern selbst Angehörige des Völkerthums sind. Eignet ihm selbst der ihm durch Jesum Christum zu Theil gewordene Sonderberuf, die Botschaft von Jesu Christo auf dem völkerweltlichen Gebiete zu verkündigen; so theilen sie auf eben diesem Gebiete mit so vielen Anderen — denn so und nicht mit Bezug auf das Subjekt von *ἐλάβομεν* ist das Zwischensätzliche *καὶ ὑμεῖς* gemeint[4]) — den allgemeinen Christenberuf. Mit dieser Beziehung auf *κλητὸς ἀπόστολος* nennt er sie *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was, schon dem folgenden *ἀγαπητοὶ θεοῦ* gemäß, nichts Anderes heißen kann, als „solche, an die der Ruf Jesu Christi ergangen ist". Nur so entspricht es dem alttestamentlichen *κλητοὶ κυρίου*, קְרֹאֵי יְהוָה[5]), und auch *οἱ ἐκλεκτοί* mit solchem Genitiv verbunden[6]) darf nur dem alttestamentlichen בְּחִירֵי יְהוָה[7]) entsprechend gefaßt werden. Und wenn auch insgemein die Beru-

---

[1]) vgl. z. B. Rückert, de Wette, Bisping, van Hengel. [2]) vgl. Meyer, de Wette, Bisping. [3]) so noch Mangold d. Römerbrief S. 76. [4]) gegen Th. Schott S. 59. [5]) Zeph. 1, 7. [6]) Matth. 24, 31. [7]) 2 Sam. 21, 6; Jes. 42, 1; Ps. 103, 23.

Digitized by Google

fung zur Theilnahme am Reiche Gottes als ein Thun Gottes des Vaters bezeichnet wird, so ist sie doch in Wirklichkeit eben so wohl ein Thun Jesu Christi, und wird auch, wo sich Anlaß dazu gibt, so genannt[1]). Im vorliegenden Falle ergab sich der Anlaß dazu aus der Beziehung, welche zwischen der Bezeichnung der Angeredeten und der Selbstbezeichnung des Anredenden stattfindet. Es ist nicht zufällig, daß in dem weiten Satzgefüge, zu welchem sich des Apostels Selbstbezeichnung ausgedehnt hat, der Name Jesu Christi zu Anfang, in der Mitte und am Ende betont erscheint. Daß aber auch, noch ehe gesagt ist, an wen er schreibt, die Anrede ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ in dieses Satzgefüge aufgenommen ist, dient ihm den Weg zu den Lesern zu bahnen, indem darin sein amtliches Verhältniß zu ihnen ausgedrückt ist. Hienach haben sie aufzunehmen, daß er und was er an sie schreibt, nachdem sie aus der vorhergegangenen Aussage, was es mit der ihm anbefohlenen Gottesbotschaft für eine Bewandniß habe, seine Stellung zu der unter ihnen verkündigten Heilswahrheit haben ersehen können. Denn dieß Mal schreibt er an eine Christenheit, welche nicht von ihm selbst gesammelt worden ist, und eben dieß, verbunden mit der Kenntniß, die er von ihr hat, wird der Grund gewesen sein, warum er seiner Selbstbezeichnung eine solche und gerade diese Ausdehnung gab. Daß übrigens die Christenheit Roms, obgleich er sie nicht wie die von Thessalonich oder Korinth als Gemeinde bezeichnet, doch in der That eine gemeindliche Einheit bildet, erhellt aus der Natur der Sache, da er sonst kein Schreiben an sie richten könnte.

Dankſagung des Apoſtels gegen Gott, aus welcher die Gemeinde erſieht, wie er zu ihr ſteht. 1, 8.

Den Brief selbst beginnt der Apostel nicht wie den ersten Brief an die Thessalonicher und den ersten an die Korinther[2]) mit einer Versicherung, daß er Gotte allezeit um die Leser danksage, sondern ähnlich wie den zweiten an die Korinther mit einer Danksagung selbst, so zwar, daß er mit πρῶτον μέν, dessen μέν auf kein nachfolgendes zweites Glied hinweist[3]), sondern nur den Ton auf πρῶτον festzuhalten dient, ausdrücklich die Geflissentlichkeit betont, mit der er seinen Brief gerade so und nicht anders anfangen will.

[1]) vgl. z. 1 Kor. 7, 17. [2]) gegen Meyer u. A. [3]) vgl. Mehring z. d. St.

Digitized by Google

Τῷ θεῷ μου schreibt er, um dieß sein Danksagen als etwas zu bezeichnen, das so recht Sache seines persönlichen Bedürfnisses ist, und διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ fügt er hinzu, um den Zusammenhang desselben mit seinem Christenstande nicht unausgedrückt zu lassen. Denn nicht daß er um etwas danksagt, das er als durch Christum zu Stande gekommen empfindet[1]), ist mit Letzterm gesagt, sondern von seinem Danksagen selbst sagt er, daß er es durch Jesum Christum thue[2]), welcher dann aber nicht als der benannt sein soll, der bewirkt hat, daß er danksagt[3]), sondern als der, mittelst dessen er seinen Dank zu Gott bringt[4]). Da er dessen eingedenk zu Gott redet, daß sein Verhältniß zu Gott ein in Jesu Christo vermitteltes ist, so gestaltet sich auch sein Danksagen hienach[5]). Die Apposition endlich zu περὶ πάντων ὑμῶν, welche in dem von εὐχαριστῶ abhängigen Satze[6]) ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ hinzutritt, gibt der Danksagung um die Leser noch die nähere Bestimmung, daß sie im Hinblicke auf die besondere Wichtigkeit geschieht, welche diese Christengemeinde durch den Ort hat, wo sie besteht. Denn nicht von einem Lobe sagt der Satz, das sich die Leser durch die richtige Beschaffenheit und Kräftigkeit ihres Glaubens verdient haben[7]), indem καταγγέλλειν den Begriff des Lobens nicht in sich schließt, sondern er sagt nur, daß ihr Glaube in der ganzen Welt kund und zu wissen gethan werde. Man spricht allenthalben davon, daß sie gläubig sind, daß es eine Schaar gläubig gewordener Heiden in der Welthauptstadt gibt[8]). Denn eben deshalb, weil es die Welthauptstadt ist, wo sie eine christliche Gemeinde bilden, hört und spricht man allenthalben von ihnen. Je größern Eindruck aber allenthalben die Kunde, daß auch Rom selbst seine Christengemeinde habe, zu machen geeignet war, desto mehr war dem Apostel der Völkerwelt diese Gemeinde ein Gegenstand der Danksagung gegen Gott.

Versicherung, daß er sich von Gott erbittet, zu ihr zu kommen. 1, 9—12.

Mit der Ursache, welche der Apostel hatte, seine freudige An-

---

[1]) so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Philippi. [2]) vgl. Hebr. 13, 15. [3]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [4]) vgl. z. B. Bengel, Bisping, van Hengel. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 360. [6]) vgl. 1 Kor. 1, 5. [7]) so Fritzsche, Th. Schott. [8]) vgl. 1 Thess. 1, 8.

Digitized by Google

kennung der Gemeinde und ihrer Wichtigkeit in Gestalt dieser seinen Brief beginnenden Danksagung gegen Gott auszusprechen, wird auch die Angelegentlichkeit zusammenhängen, mit der er sein Danksagen und also die darin sich kundgebende Anerkennung gegen den Verdacht wahrt, als sei es damit nicht so ernst gemeint. Denn er sieht sich veranlaßt, Gott zum Zeugen zu nehmen, wie unablässig er ihrer im Gebete gedenke. Wenn er dieß so ernstlich versichern kann, dann wird es ihm auch in diesem Augenblicke wirklich darnach zu Sinne sein, daß es ihn drängt, mit solcher Danksagung um sie seinen Brief zu beginnen. Daß er aber, indem er Gott zum Zeugen nimmt, zu ὁ θεός hinzufügt ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, hat seinen Grund in der Natur dessen, wofür er ihn zum Zeugen anruft. Denn nicht eine Beschaffenheit seines Dienstes an der Heilsbotschaft, etwa daß er ihn nicht blos äußerlicher[1]) oder mechanischer[2]) Weise, oder daß er ihn in seinem ganzen vollen Geistesleben[3]) oder in Lauterkeit und Aufrichtigkeit[4]) ausrichte, drückt ἐν τῷ πνεύματί μου aus. Das Erste oder Zweite könnten diese Worte nur dann bedeuten, wenn es sich um ein Thun handelte, welches seinem Wesen nach der Innerlichkeit angehört, und das Dritte oder Vierte können sie überhaupt nicht bedeuten. Schon die Wortstellung lehrt, daß vielmehr λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου zusammengehört, und daß ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ von diesem seinem Gottesdienste Etwas aussagt. Er übt nämlich wie jeder Christ zweierlei Gottesdienst, innerlichen im Gebetsleben und äußern in seinem auf die Welt Gottes gerichteten Leben. Da aber die Heilsbotschaft des Sohnes Gottes sein eigenstes Herzensanliegen ist, so ist auch sein Leben ein an diesem Gegenstande seiner Berufsthätigkeit sich vollbringender Gottesdienst: um ihn handelt es sich im Gebete des Apostels. Eben hieraus sollen es sich die Leser erklären, daß er ihrer so unablässig vor Gott gedenkt. Wenn er sich im Gebete mit der großen Angelegenheit seines Herzens und Berufs beschäftigt, muß er ja derer gedenken, deren Glaube in der ganzen Welt besprochen wird.

[1]) so z. B. Meyer. [2]) so Tholuck. [3]) so Baumgarten-Crusius. [4]) so z. B. de Wette, Philippi, van Hengel.

Digitized by Google

Er gedenkt ihrer aber in der Art, daß er jederzeit, wenn er seine Bitten vor Gott ausschüttet, auch darum bittet, diese Christengemeinde mit Augen sehen zu dürfen, oder, wie er es ausdrückt, daß er jederzeit bittet, ob er etwa jetzt einmal kraft des Willens Gottes glücklich den Weg geführt werden wird[1]), der ihn zu ihr bringt. So nämlich, im eigentlichen Sinne[2]), will hier, wo es sich um das Hinkommen an einen Ort handelt, εὐοδοῦσθαι verstanden sein. Warum dem der Anschluß des Infinitivsatzes ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς entgegen sein sollte, ist nicht abzusehen[3]), da dieser Satz ganz gleicher Weise die Ergänzung des Begriffs εὐοδωθήσομαι bildet, man mag εὐοδοῦσθαι eigentlich nehmen oder tropisch. Ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ fügt der Apostel hinzu, um zu betonen, daß es nur darauf ankommt, ob Gott will: auf Grund oder kraft seines Willens[4]) wird es ja wohl zu seiner Zeit geschehen. Er selbst wartet schon lange darauf, denn er schreibt ἤδη ποτέ[5]). Aber er wagt auch jetzt noch nicht mit Zuversicht darauf zu zählen, daß es nun endlich geschehen werde, oder geradezu sich zu erbitten, daß es nun endlich geschehe; denn er schreibt εἴ πως. Man sieht also, daß er sich Rom schon lange zum Ziele gesetzt hat, aber immer wieder von dem Wege dahin abgelenkt worden ist. Ehe er dieß aber ausdrücklich sagt, erklärt er sich über den Grund seines Wunsches, nach Rom zu kommen. Er möchte die dortige Christenheit, an die er jetzt schreibt, gerne sehen, also besuchen[6]), um ihr zum Zwecke ihrer Befestigung eine geistliche Gabe mitzutheilen. Mit einer Gabe, wie er, der Apostel sie zu geben hat, einer Gabe für das innere Leben – denn dieß besagt das mit solchem Gegensatze hinter ὑμῖν nachgebrachte πνευματικόν[7]) — möchte er sie beschenken, und zu ihrer Befestigung, wie er in den von ihm selbst gesammelten Gemeinden thut, wenn er sie besucht[8]), möchte er einmal beitragen können. Aber um so mehr, als er hier zu einer nicht von ihm selbst gesammelten Gemeinde spricht, fügt er hinzu: τοῦτο δέ ἐστιν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. Für das Verständniß dieser seiner Erklärung, wie er das

[1]) vgl. van Hengel. [2]) vgl. LXX. Gen. 24, 27. [3]) gegen Th. Schott. [4]) vgl. Hebr. 10, 10. [5]) vgl. z. B. Plut. Tit. Flam. 20. [6]) vgl. Th. Schott S. 74. [7]) vgl. 15, 27. [8]) vgl. Akt. 18, 23.

Digitized by Google

Vorhergehende gemeint haben wolle, muß dreierlei von vorn herein feststehen: erstlich daß er nur sich selbst als Subject von συμπαρακληθῆναι gedacht haben kann[1]), da sich die Annahme, ἡμᾶς sei Subjekt, mit der allein natürlichen Auffassung des ἐν ὑμῖν nicht verträgt; zweitens, daß τοῦτο δέ ἐστιν nicht schlechthin für τούτεστιν genommen werden darf, und also συμπαρακληθῆναι von τό στηριχθῆναι ὑμᾶς abhängiger Absichtssatz sein kann[2]); und drittens, daß es eben so wenig dem στηριχθῆναι nebengeordnet und als dessen Erklärung gemeint sein kann, da es sonst hinter τοῦτο δέ ἐστιν heißen müßte εἰς τό συμπαρακληθῆναι ἐμέ[3]). Wenn der Apostel unter den Gläubigen, welchen er Etwas leisten und zu Etwas dienen möchte, zugleich selbst auch ermuntert werden will; so kann er dieß weder von seiner eigenen Leistung noch von dem mit ihr erzielten Erfolge abhängig, geschweige unter jener oder diesem mitbegriffen denken, weil in allen diesen Fällen seine Ermunterung keine mit der ihrigen gemeinschaftliche und gleichzeitige wäre. Sonach kann das, was hinter τοῦτο δέ ἐστιν folgt, nicht die andere Seite von dem sein, was der Absichtssatz als das mit seinem Besuche der Gemeinde Bezweckte benennt, sondern nur die andere Seite zu dem, wornach ihn überhaupt verlangt. Συμπαρακληθῆναι tritt also neben das von ἐπιποθῶ abhängige ἰδεῖν[4]). Wenn er sagt, es verlange ihn, die Gemeinde zu sehen, damit er ihr Etwas leiste, das ihr zur Befestigung diene; so will er dieß so verstanden wissen, daß ihn verlange, mitermuntert zu werden unter ihnen mittelst des ihnen und ihm gemeinsamen Glaubens, den er in ihnen findet und den sie in ihm erkennen. Der Glaube in dieser seiner Eigenschaft, daß er ihrer so gut als seiner ist, wird das Mittel sein, wodurch das zu Wege kommt, was er sich wünscht: durch ihn geschieht es, daß er gleichzeitig für sich selbst Ermunterung empfängt, wenn und während er ihnen zu ihrer Befestigung behilflich ist. Wir sehen, Paulus benennt, was er ihnen leisten möchte und was er dabei für sich verhofft, mit derjenigen Unterschiedlichkeit, die seiner apostolischen Stellung zu ihnen entspricht. Aber die Sel-

[1]) gegen Fritzsche, van Hengel. [2]) gegen de Wette, Bisping. [3]) gegen Meyer, Philippi u. A. 4) vgl. Th. Schott.

Digitized by Google

bigkeit des Glaubens, den er verkündigt und den sie bekennen, setzt er unbedingt voraus.

Aber auch Kundgebung seines von lange her bestehenden Willens, auch in Rom die Heilsbotschaft auszubreiten. 1, 13.

Bis hieher hat er sein Verlangen, mit den Gläubigen Roms in persönlichen Verkehr zu treten, als den Grund bezeichnet, warum er stetig Gott bittet, ob er nicht jetzt endlich einmal zu ihnen kommen soll. Wenn er nun fortfährt οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, so bereitet er durch diesen Uebergang die Leser darauf vor, daß er ihnen etwas mit dem Vorhergehenden Zusammenhängendes, aber doch, da es δέ heißt und nicht γάρ, etwas davon Unterschiedenes und Neues sagen wird, von dem ihm nicht gleichgültig ist, ob sie es wissen oder nicht. Dieß kann aber nicht darin bestehen, daß er es bei dem bloßen Verlangen nach ihnen nicht gelassen, sondern sich auch wirklich vorgenommen hat, zu ihnen zu kommen[1]). Sonst hätte er geschrieben ὅτι καὶ προεθέμην πολλάκις, und hätte nicht einen Absichtssatz an ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς angeschlossen, welcher einen andern und zwar wesentlich andern Zweck seiner Hinkunft benennt, als den er vorher benannt hatte. Eine Frucht wollte er haben unter ihnen, wie in der übrigen Völkerwelt auch, also etwas als Ertrag seiner Arbeit bezeichnen können, was erst durch ihn dem Boden, den er bearbeitete[2]), abgewonnen war. Dieß ist aber etwas Anderes, als wenn er zur Befestigung der Gläubigen, die es bereits sind, Etwas beizutragen hofft[3]). Zu Letzterem genügt ein Besuch der Gemeinde, zu jenem dagegen ist eine über ihren bisherigen Umfang hinausgehende Thätigkeit erforderlich, durch welche solche zum Glauben an Jesum gelangen, die ihr noch nicht angehören. Eine derartige Thätigkeit, auf die er sich durch seinen Beruf in der Völkerwelt überhaupt angewiesen sieht, auch in Rom zu üben, damit es auch dort solche gebe, die durch ihn für den Glauben an Jesum genommen worden sind, hat er vorgehabt, wenn er sich wiederholt vornahm, nach Rom zu kommen, und nur bisher immer daran gehindert wurde. Mann muß aber nicht sagen, V. 13 solle erklären, warum er bisher nicht über den Wunsch, der ihn laut V. 11 beseelt, hinausgekommen sei[4]). Damit läßt man dem Satze

---

[1]) so z. B. Meyer, Tholuck, Philippi. [2]) vgl. van Hengel, Bisping. [3]) gegen Fritzsche. [4]) so Reiche.

Digitized by Google

πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς sein selbstständiges Recht nicht angedeihen, während Andere umgekehrt mit nicht minderm Unrecht καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο, gleich als hieße es ἐκωλύθην δέ[1]), für einen bloßen Zwischengedanken nehmen.[2]) Beides sollen die Leser wissen, daß er sichs oftmals vorgenommen hat, zu ihnen, nämlich nach Rom zu kommen — denn als einen Bestandtheil des Volks von Rom redet er sie an[3]) —; und daß er bisher daran verhindert worden und nicht etwa von selbst immer wieder von seinem Vorsatze abgegangen ist. Beides verbindet er daher durch καί, ehe er den zu ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς gehörigen Absichtssatz folgen läßt[4]), und nicht hätte er es, um ganz genau zu schreiben, durch μέν und δέ verbinden sollen[5]).

Worauf dieser sein Wille beruht. 1, 14—16.

Daß wir V. 13 richtig verstanden haben, beweist das Folgende, das der Apostel ohne Verbindungspartikel anfügt, weil es nur Ausführung des im Absichtssatze bereits Enthaltenen sein will. Es besteht aber aus zwei unter sich ebenfalls nur durch das rückweisende οὕτως verbundenen Sätzen. Im ersten sagt er von sich, daß er Schuldner, das heißt, zu der von Amts wegen ihm zustehenden Leistung verpflichtet sei Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις. Er theilt die Völkerwelt ein nach dem Gegensatze nationaler Bildung und Unbildung, wobei ihm Griechenthum und gebildete Welt eins ist, und theilt die Einzelnen ein nach dem Gegensatze geistigen Vermögens und Unvermögens, und sagt von beiden Gegensätzen, daß sie für seine Verpflichtung, die Botschaft von Christo zu verkündigen, gleichgültig seien. Hienach und nur hienach will er seine Geneigtheit, auch denen in Rom diese Botschaft zu verkündigen, beurtheilt wissen. Denn οὕτως heißt nichts Anderes, als „so verhält es sich damit", nämlich mit der seinerseits statthabenden Geneigtheit[6]). Τὸ κατ' ἐμέ von πρόθυμον abzutrennen und letzteres ohne Artikel „Geneigtheit" bedeuten zu lassen, ist unmöglich[7]). Daß bei obiger Erklärung der Gegensatz gegen den Willen Gottes nicht stark genug hervortrete[8]), ist ein nichtiger Ein-

[1]) vgl. dagegen Mehring. [2]) so z. B. Fritzsche, Meyer, Philippi, van Hengel, Bisping. [3]) vgl. Mangold d. Römerbr. S. 84. [4]) vgl. Mehring. [5]) gegen Rückert. [6]) vgl. z. B. Eph. 1, 15. [7]) gegen de Wette wie gegen Rückert, Tholuck. [8]) so Tholuck.

Digitized by Google

wurf, welcher nur davon kommt, daß man οὕτως im Sinne einer Folgerung oder Begründung nahm[1]), wodurch man einen Gedanken erhielt, bei dem allerdings κατ' ἐμέ selbstständig betont und nicht in τὸ πρόθυμον eingeschlossen sein müßte. Dagegen steht κατ' ἐμέ in voll genügendem Gegensatze gegen die göttlicher Seits statthabende Willensmeinung, wenn οὕτως lediglich angibt, welche Bewandniß es mit der auf Seiten des Apostels statthabenden Geneigtheit habe. Sie ist nämlich nicht eine Geneigtheit, aus diesem oder jenem Grunde gerade nach Rom zu gehen und dort die Heilsbotschaft zu verkündigen, sondern will aus seiner Verpflichtung, der ganzen Völkerwelt sie zu verkündigen, verstanden und darnach beurtheilt sein. Wobei nicht zu übersehen ist, daß solche Neutra von Adjektivis wie τὸ πρόθυμον nicht mit den entsprechenden Substantivis schlechthin gleichbedeutend sind, sondern das Sosein in dem bestimmten Falle ausdrücken; wornach also οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον umschrieben sein will: „Diese Bewandniß hat es damit, daß und wie ich meinerseits geneigt bin"[2]). Daß es aber heißt καὶ ὑμῖν, kann an der Bemerkung, daß εὐαγγελίσασθαι hier wie überall[3]) die Kundgebung der Heilsbotschaft für diejenigen bedeutet, welche sie noch nicht kennen[4]), um so weniger irre machen, als der Beisatz τοῖς ἐν Ῥώμῃ außer Zweifel setzt, daß er das einen Bestandtheil des Völkerthums ausmachende Volk von Rom meint, und die Leser mit ὑμῖν nicht in ihrer Eigenschaft als Christen, sondern in ihrer Eigenschaft als Römer anredet[5]). Er ist bis jetzt nur daran verhindert worden, und die Leser sollen dieß wissen, damit sie nicht nach einem in ihm selbst gelegenen Grunde suchen, der ihn abgehalten hat, oder es befremdlich finden, wenn er jetzt erst nach Rom kommt, nachdem schon längst eine Christengemeinde daselbst besteht. Welche Vorstellung er abwenden will, erhellt aus V. 16. Wenn er hier fortfährt οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, so verhält sich dieß zu V. 14 nicht wie negative Begründung seiner Geneigtheit zur positiven[6]), sondern nachdem er erstlich seine Ge-

---

[1]) vgl. z. B. Fritzsche, Philippi, van Hengel, Mehring, Meyer. [2]) vgl. Th. Schott S. 93. [3]) so namentlich auch Gal. 4, 13. [4]) vgl. I. S. 145. [5]) vgl. 15, 28; 1 Kor. 2, 1; 2 Kor. 1, 16. [6]) so Meyer.

Digitized by Google

neigtheit, die Heilsbotschaft auch in Rom kundzuthun, aus einer Verpflichtung erklärt hat, die ihm das gebietet, wozu er bereit ist, so erklärt er nun das Andere, daß er auch wirklich gerne bereit ist, dieser Verpflichtung nachzukommen, aus seiner inneren Stellung zur Heilsbotschaft. Denn die Heilsbotschaft ist τὸ εὐαγγέλιον auch hier, nichts Anderes, nicht das Werk der apostolischen Predigt, und nur irrthümlich hat man behauptet, es tauge dann nicht, Objekt von οὐκ ἐπαισχύνομαι zu sein[1]). Ἐπαισχύνεσθαι mit einem persönlichen oder sachlichen Objekte verbunden[2]) heißt zunächst innerlich so zu einer Person oder Sache stehen, dann aber auch mit der That sich so zu ihr stellen, daß man Nichts mit ihr zu thun haben will, weil man sich zu gut für sie oder sie nicht gut genug für sich achtet oder Unehre mit ihr aufzuheben fürchtet. Findet sich nun der Apostel veranlaßt, zu erklären, daß er zur Heilsbotschaft so nicht stehe, so muß er die Mißdeutung abwenden zu sollen glauben, als sei er deshalb bisher von Rom fern geblieben, weil er dort, in der Welthauptstadt, dem Mittelpunkt der Bildung, mit der Heilsbotschaft, die er doch anderwärts verkündigte, keine Ehre einzulegen besorgte[3]).

Was ihm die Heilsbotschaft ist. 1, 16—17.

Doch wie wäre dieß möglich? Ist sie ja doch nicht eine Menschenlehre, von der es sich fragen könnte, ob sie zu Etwas dient, und ob sie für Jeden einen Werth hat oder nur in einem bestimmten Kreise Anklang finden kann. Eine Gottesmacht ist sie, welche zum Heil gereicht, und zwar jedem zum Heil gereicht, der sie gläubig aufnimmt. Als Macht wirkt sie Etwas, als Gottesmacht wirkt sie, was sie verspricht, unzweifelhaft. Zu Heil gereicht sie, wie der Apostel ganz allgemein sich ausdrückt, und zwar Jedem, so daß also Alle einem Verderben unterliegen, dessen sie nur dann ledig gehen, wenn sie sich so zu ihr verhalten, wie eine geglaubt sein wollende Botschaft es fordert. Daß er zu παντί hinzufügt Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι, hat seinen Grund in dem Gegensatze, welcher das Ergebniß der bisherigen Geschichte der Menschheit in ihrem Verhältnisse zur Gottheit war. Der Jude gehörte dem Volke

[1]) so Th. Schott S. 131. [2]) vgl. 2 Tim. 1, 8. 16; Luc. 9, 26; Hebr. 2, 11. [3]) vgl. van Hengel.

Digitized by Google

an, dessen Verhältniß zu Gott ein auf heilsgeschichtlichem Wege gewordenes war, das Griechenthum dagegen war die Blüthe der Entwickelung der außer dem heilsgeschichtlichen Gebiete befindlichen Menschheit[1]). Dieser Gegensatz ist gleichgültig der apostolischen Botschaft gegenüber, sowohl hinsichtlich des Heilsbedürfnisses, dem sie entgegenkommt, als hinsichtlich der Bedingung, unter welcher sie zu Heil gereicht. Aber nicht *Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλλησι* schreibt der Apostel, sondern *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλησι*, weil bei aller Gleichgültigkeit dieses Gegensatzes die auf dem heilsgeschichtlichen Gebiete erschollene Heilsbotschaft das Volk dieses Gebiets immerhin zuerst angeht und dann erst die außer demselben befindliche Menschheit[2]). Denn nur so verstanden, und nicht, wenn man *πρῶτον* blos darauf zielen läßt, daß die Juden diese Botschaft früher[3]) zu hören bekommen haben[4]), hat *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλησι* hier und 2, 9. 10 einen und denselben Sinn[5]): ein Vortheil, der freilich wieder verloren geht, wenn man dem *πρῶτον* die Bedeutung von potissimum aufdrängt[6]).

Der Apostel sagt aber nicht blos, was es um die Heilsbotschaft ist, sondern auch, warum sie dieß ist. Was der Mensch bedarf, um des Unheils ledig zu gehen, welchem er sonst verfallen ist, was er zu seiner *σωτηρία* bedarf, ist *δικαιοσύνη*. Es muß so mit ihm stehen, daß er Gottes Urtheil nicht wider sich hat, sondern für sich[7]). Ein solcher Stand wird nun geoffenbart in der Heilsbotschaft, aber es ist der einer göttlichen, nicht einer menschlichen Gerechtigkeit. Denn mit dieser Gegensätzlichkeit ist, wie *δύναμις θεοῦ*, so auch *δικαιοσύνη θεοῦ*[8]) gemeint, während andererseits von einer Offenbarung, welche zu wissen thäte, daß oder wie Gott gerecht ist[9]), schon wegen des fehlenden Artikels, dann aber vollends wegen des Zusammenhangs mit dem vorhergehenden Satze und wegen der Beziehung, welche zwischen den beiden gleich sehr

---

[1]) vgl. II. 2. S. 30. [2]) so z. B. Reiche, Olshausen, Meyer. [3]) so Akt. 26, 20. [4]) so z. B. van Hengel, Baur Paulus S. 358. [5]) vgl. van Hengel z. 1, 16 u. z. 2, 9. [6]) so z. B. de Wette, Philippi, Bisping. [7]) vgl. z. Gal. 2, 16. [8]) vgl. z. 2 Kor. 5, 21. [9]) so noch Ebrard in d. allg. Kirchenzeitung 1856. Nr. 126. S. 1573 f.

Digitized by Google

betonten Begriffen δύναμις θεοῦ und δικαιοσύνη θεοῦ stattfindet, keine Rede sein kann. So wenig 2 Kor. 5, 21 die Meinung war, daß wir haben gerecht werden sollen, wie Gott gerecht ist, eben so wenig kann es sich hier um eine andere Gerechtigkeit handeln, als die an uns erfunden werden soll. Dieß ist aber dann eine göttliche Gerechtigkeit nicht in dem Sinne, wie 2 Kor. 1, 12 von göttlicher Einfalt und Lauterkeit die Rede ist. Denn der Apostel sagt von ihr, daß sie in und mit der Heilsbotschaft geoffenbart werde ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Wird dieß, wie es die Wortfolge mit sich bringt[1]), mit ἀποκαλύπτεται verbunden, nicht mit δικαιοσύνη[2]), so benennt ἐκ πίστεως Glauben als das Vorausgehende, in dessen Gefolge die Offenbarung geschieht, und εἰς πίστιν wiederum Glauben als das Nachfolgende, auf das es mit ihr abgesehen ist[3]). Wer die Heilsbotschaft nicht gläubig aufnimmt, sich nicht ihrer gewiß machen läßt, dem bleibt die Gottesgerechtigkeit verborgen, welche in ihr geoffenbart wird; und wiederum, wem sie im Gefolge dessen, daß er die Heilsbotschaft gläubig aufgenommen hat, offenbar wird, dem soll sein Erleben und Erfahren derselben dazu dienen, daß er an die Heilsbotschaft glaubt. Nichts Anderes also wird erfordert, damit man diese Gottesgerechtigkeit zu erkennen bekomme, als der Glaube, welchen die von ihr handelnde Botschaft wirkt; und eben dieser Glaube ist es dann auch, nichts neben ihm oder über ihn hinaus Gelegenes, was in dem, welcher zur Erkenntniß der Gottesgerechtigkeit gelangt ist, durch die empfangene Offenbarung derselben gewirkt werden will.

Hat es aber diese Bewandniß mit der in Verkündigung der Heilsbotschaft sich vollbringenden Offenbarung der Gottesgerechtigkeit, so muß die Gottesgerechtigkeit selbst etwas Anderes sein, als eine Beschaffenheit Gottes, die dem Menschen zu wissen gethan wird, damit er Gotte darin gleich werde[4]). Denn Glauben an die Heilsbotschaft zu wirken, kann mit der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit nur dann beabsichtigt sein, wenn sie auch selbst lediglich Gegenstand des Glaubens ist. Dieß ist sie, wenn der

[1]) vgl. Meyer, van Hengel. [2]) gegen Reiche, Fritzsche, Rückert, Philippi, Bisping u. A. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 629. [4]) gegen Matthias z. 3, 21.

Digitized by Google

Ausdruck einen Stand des Menschen bezeichnet, in welchem er Gott für sich hat, aber einen nicht menschlicher, sondern göttlicher Seits hergestellten, welcher deshalb und in diesem Sinne nach Gott genannt ist[1]), aber zu dem Zwecke geoffenbart erscheint, damit er an dem Menschen als Inhalt seines Glaubens erfunden werde. Nur dieser Auffassung des in Rede stehenden Ausdrucks und des ganzen Satzes entspricht auch das Schriftwort, auf welches sich der Apostel in der Art bezieht, daß er sagt, das eben benannte Wesen der apostolischen Botschaft stehe mit ihm in Einklang. Denn da in der angezogenen Schriftstelle ἐκ πίστεως mit ζήσεται zusammengehört, nicht mit ὁ δίκαιος[2]), so muß er von der apostolischen Botschaft gesagt haben, daß sie zum Heile gereiche, ohne hiefür etwas Anderes zu fordern, als Glauben. Dieß ist aber der Fall, wenn wir recht verstanden haben, daß er die Offenbarung der in der apostolischen Botschaft kundgegebenen Gottesgerechtigkeit durch Glauben bedingt sein und Glauben erzielen läßt. Hätte er mit ἐκ πίστεως εἰς πίστιν von der in der apostolischen Botschaft offenbar werdenden Gottesgerechtigkeit Etwas ausgesagt, so müßte die Schriftstelle ὁ δὲ ἐκ πίστεως δίκαιος ζήσεται lauten. Wie sie lautet, führt sie nicht auf den Gegensatz von zweierlei Gerechtigkeit, sondern, was auch durch das beibehaltene δέ angedeutet wird[3]), auf den Gegensatz des Gerechten, welcher leben, und des Ungerechten, welcher sterben wird. Andererseits entspricht das Schriftwort, welches eine Verheißung für den Gerechten enthält, dem beschriebenen Wesen der apostolischen Botschaft nur dann, wenn die Gottesgerechtigkeit, von der es heißt, daß sie in ihr geoffenbart werde, dem zu eigen wird, welcher die Botschaft gläubig aufnimmt, nicht aber, wenn sie als eine Beschaffenheit Gottes gemeint ist.

Wider Gottes Zorn hilft dem sündigen Menschen die in der Schöpfung gegebene Gotteserkenntniß nicht. 1, 18—21.

Der Apostel begnügt sich aber nicht, sein οὐκ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον dadurch erklärt zu haben, daß er sagte, was es um die apostolische Botschaft sei, sondern er begründet auch, was er von ihr ausgesagt hat. Er begründet die Erläuterung und Rechtfertigung des Satzes δύναμις θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, welche er ihm damit bei-

[1]) vgl. z. 2 Kor. 5, 21 S. 166 f. [2]) vgl. z. Gal. 3, 11. [3]) gegen Meyer.

Digitized by Google

gegeben hat, daß er hinzufügte δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Denn nicht daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben komme[1]), nicht daß nur der auf dem Wege des Glaubens gerecht Gewordene das Leben haben werde[2]), kann das durch γάρ Angeschlossene beweisen sollen, wie man in Folge dessen meint, daß man dieses γάρ lediglich auf V. 17 bezieht während doch V. 17 nur eine Erläuterung des vorhergehenden Satzes ist, und ein darauf bezügliches γάρ den Beweis bringen müßte, daß von der apostolischen Botschaft das wirklich gelte, was der Satz δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν von ihr gesagt hat. Aber auch den Beweis bringt dieses γάρ nicht, daß die in V. 17—18 beschriebene Beschaffenheit der Heilsbotschaft nothwendig sei[3]), daß sie eine so beschaffene habe sein müssen[4]): sonst müßte ein Satz vorhergegangen sein, welcher die apostolische Botschaft für die Befriedigung eines Bedürfnisses der Welt erklärte. Der Apostel kann nur beweisen wollen, daß sie das sei, wofür er sie erklärt hat. Er hat aber von ihr gesagt, sie sei vermöge dessen, das in ihr eine Gottesgerechtigkeit unter der Bedingung des Glaubens und mit der Abzielung auf Glauben geoffenbart wird, eine Gottesmacht, jedem zum Heile, der da glaubt, er sei Jude oder Grieche. Wenn sie dieß wirklich ist, so muß alles, was den Menschen sonst zu wissen gethan sein mag, eben um deswillen, weil es nicht solche Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit ist, undienlich sein, ihnen zum Heil zu verhelfen. Und einen Satz dieses Inhalts bringt denn auch γάρ in der That, wenn man ihn V. 19 mitumfassen läßt, wo der Grund benannt ist, warum, nicht aber, warum mit Recht[5]), Gottes Zorn sich über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit offenbart[6]). Dieß muß man aber, wenn man nicht διότι sprachwidrig auf die Bedeutung eines γάρ beschränken und in dem damit angeschlossenen Satze lediglich eine erläuternde Begründung der in τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων gegebenen Näherbestimmung zu ἀνθρώπων sehen will[7]). Was diese Näherbestimmung

[1]) so Philippi. [2]) so Tholuck. [3]) so Köllner. [4]) so Th. Schott S. 140.
[5]) gegen Fritzsche, Philippi u. A. [6]) vgl. Meyer, Fritzsche, van Hengel.
[7]) gegen Rückert, de Wette, Tholuck, Bisping.

Digitized by Google

anlangt, darf man nicht übersetzen, als stände τῶν auch vor ἀνθρώπων[1]), oder als stände es auch vor κατεχόντων nicht[2]). In allen derartigen Fällen[3]) ist der Substantivbegriff zunächst unbestimmt gedacht[4]), um dann nachträglich näher bestimmt zu werden, sei es daß er nur seiner Unbestimmtheit entnommen[5]), oder daß eine bestimmte Eigenschaft an ihm hervorgehoben[6]) sein will. So heißt es hier zunächst, Gottes Zorn werde geoffenbart über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit; dann aber wird an den Menschen, von deren Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit die Rede ist, dasjenige, was hiebei sonderlich in Betracht kommen will, nachträglich hervorgehoben. Nicht sagt der Apostel nur von derjenigen Menschen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, noch sagt er von den Menschen überhaupt und ausnahmslos, daß sie dieß thun; sondern wo Menschen gottlos und ungerecht sind, da ist zu bedenken, daß sie dieß thun. Sie lassen damit, daß sie in einem Verhalten stehen, welches dem ihnen geltenden Willen Gottes widerstreitet, die Wahrheit, nämlich nicht diese oder jene einzelne Lehre oder Erkenntniß, sondern die Wahrheit schlechthin, unter welcher das in sich selbst beständige Wesen, wie es Gegenstand des Erkennens ist, perstanden sein will, nicht zu ihrem Rechte, also nicht dazu kommen, erkannt zu sein. Indem der Apostel die Menschen, von denen er spricht, hienach bezeichnet, gibt er allerdings zu erkennen, daß er die über ihre Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit ergehende Offenbarung göttlichen Zorns unter diesem Gesichtspunkte angesehen wissen will. Aber daraus folgt nicht, daß der mit διότι angeschlossene Satz nur die Berechtigung aufzeigen soll, mit der er sie so benennt[7]), noch ist dieser Satz, wenn er den Grund jener Offenbarung göttlichen Zorns bringt, eine nachschleppende Wiederholung des schon in dieser Benennung Enthaltenen[8]). Das eine Mal ist die Schuld der Menschen ausgedrückt, als welche die Wahrheit erkennen könnten, wenn ihr Wille nicht mit dem, was sie sollten, in Widerstreit läge; das

[1]) so z. B. Fritzsche. [2]) so früher Meyer. [3]) gegen Buttmann Gramm. des neuest. Sprachgebr. S. 81. [4]) vgl. Winer Gramm. S. 126. [5]) so z. B. Luc. 7, 32; 23, 49; Akt. 1, 12; 7, 35. [6]) so z. B. 2, 14; Gal. 2, 20; Tit. 3, 5; 1 Petr. 1, 7. [7]) so Th. Schott. [8]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

andere Mal dagegen ist die göttliche Veranstaltung benannt, welche macht, daß sie unter die Offenbarung des götttlichen Zorns fallen, indem ihnen eine Erkenntniß dargereicht worden ist, ohne daß sie ihr Folge gegeben haben. Der in V. 18—19 enthaltene Satz bietet also allerdings, was wir nach dem ihn anschließenden γάρ erwarten mußten; er handelt von einer göttlichen Kundgebung, deren Besitz dem Menschen nicht dazu dient, Heil zu erlangen, sondern ihn vielmehr dem Zorne Gottes überliefert.

Da Zorn eine innere Erregung ist, welche zwar nach außen geht, aber so lange im Innern verschlossen ist, bis sie sich äußert, so kann der Apostel von einer Offenbarung göttlichen Zorns sprechen. Er meint aber nicht eine Offenbarung desselben durch die ihn androhende apostolische Botschaft[1]) oder heilige Schrift[2]), sondern recht im Gegensatze gegen die apostolische Botschaft, welche auf Erden und durch Menschen verkündigt wird, eine Offenbarung von dort her, wo Gott ist[3]), so daß sie von droben, aus der Ueberweltlichkeit, unentrinnbar herniederkommt über die auf Erden befindliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen. Da nun alles Uebel, welches der sündigen Welt widerfährt, nichts Anderes ist als Offenbarung göttlichen Zorns, so kann der Apostel unter dieser auch nichts Anderes verstanden wissen wollen, als die stetige Aeußerung des Zornes Gottes, welche die Welt in den Uebeln, die sie betreffen, zu erleben bekommt. Daß er sie eine Offenbarung nennt, hat seinen Grund in dem Gegensatze, in welchem er ihrer gedenkt. Während in der apostolischen Botschaft für diejenigen, welche sie gläubig aufnehmen, eine göttliche Gerechtigkeit geoffenbart wird, deren Empfang ihnen zum Heile gereicht, ergeht vom Himmel herab eine ganz andere Offenbarung, in welcher die Welt Gottes Zorn zu erleben bekommt, über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Meinte der Apostel jene abschließende Offenbarung des Zornes Gottes, auf die er 2, 8 zu sprechen kommt[4]), so müßte er dieses Gegensatzes wegen ἀποκαλυφθήσεται schreiben. Und wollte er das verstanden wissen, was er hernach

[1]) so Grotius. [2]) so z. B. Umbreit. [3]) gegen Reiche. [4]) so mit Chrysostomus und Theodoretus z. B. Philippi, Reithmayr.

Digitized by Google

als die Strafe bezeichnet, welche auf die Verläugnung der Erkenntniß Gottes gefolgt ist[1]), so müßte er nicht nur ἀποκαλύφθη schreiben, sondern könnte auch nicht von einer Offenbarung göttlichen Zorns über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit sagen, da letztere auch alles das unter sich begreift, was er hernach als eine durch Verläugnung der Erkenntniß Gottes verschuldete Verderbniß darstellt. Daß er aber alle Sünde, durch die sich die Menschen mit sich selbst in Widerspruch setzten, auf eine Wirkung Gottes zurückführt, als welcher sie dafür strafte, daß sie sich der ihnen gegebenen Gotteserkenntniß entschlugen, und daß er von einer Offenbarung göttlichen Zorns über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen sagt, welche um deswillen geschehe, weil ihnen Gott nicht unbekannt ist, steht unter sich allerdings in Uebereinstimmung: nur ist Ersteres eine Sache der geschichtlichen Vergangenheit, Letzteres eine Sache der stetigen Gegenwart. Immer handelt es sich um einen Wahrheitsbesitz, welcher den Menschen zum Verderben gedeiht.

Was den Ausdruck τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ anlangt, so ist freilich wahr, daß sich in der Septuaginta, vielleicht Gen. 2, 9 ausgenommen, und in den neutestamentlichen Schriften kein sicheres Beispiel auffinden läßt, wo γνωστός etwas Anderes heißt als „bekannt, kundbar". Aber daraus folgt nicht, daß Paulus das bei ihm nicht weiter vorkommende Wort auch in dieser Verbindung, der sich keine andere als etwa die von Gen. 2, 9 vergleicht, so habe meinen müssen. Γνωστός ist eben Gegenstand des γινώσκειν, entweder sofern man Einen kennen kann, oder sofern man ihn kennt. Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ ist aber dann nicht dasjenige von Gott, was Gegenstand des Kennens ist, im Unterschiede von dem, was es nicht ist, sondern er selbst, sofern er Gegenstand des Kennens ist[2]). Eben so ist gleich nachher τὰ ἀόρατα αὐτοῦ nicht dasjenige von Gott, was sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, im Gegensatze zu Anderm, was ihr untersteht, sondern Gottes Wesen in seiner Unsichtbarkeit. Als Gegenstand des Kennens kommt dann aber Gott

[1]) so z. B. Meyer, de Wette, Rückert, Fritzsche, Tholuck, Bisping, Th. Schott.
[2]) vgl. 2, 4; 9, 22.

Digitized by Google

in diesem Zusammenhange nicht deshalb in Betracht, weil er von den Menschen gekannt ist, sondern weil er sich zu erkennen gibt. Sonst wäre die Meinung, so viel man überhaupt von ihm wisse, sei auch in denen offenkundig, welche die Wahrheit vermöge ihrer Ungerechtigkeit nicht zu ihrem Rechte kommen lassen, während es sich doch nicht darum handeln kann, ob er so viel, sondern ob er überhaupt gekannt sei. Letzteres aber hängt von seiner Erkennbarkeit ab. Die Besorgniß, daß es bei dieser Auffassung so zu stehen komme, als ob die in Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit lebenden Menschen auch das von Gott wüßten, was nur durch heilsgeschichtliche Offenbarung kund geworden ist[1]), entbehrt alles Grundes; nicht zu gedenken, daß sie auch durch die andere Auffassung nicht gehoben würde, da zu dem, was man von Gott was, auch dasjenige gehören würde, was durch Offenbarung kund geworden ist. Denn die Einschränkung des Begriffs *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, welche man dann beifügt, daß nur das allen Menschen Bekannte gemeint sei, ist ja doch blos beliebig beigegeben, und ließe sich mit gleichem Rechte auch für den Begriff des Erkennbaren verwenden. Die Wahrheit ist, daß es sich nur um dasjenige Kennen Gottes als Gottes handelt, welches in dem Verhältnisse des Geschöpfs zum Schöpfer gegeben ist, also um dasjenige Kennen Gottes, von welchem der Apostel 1 Kor. 1, 21[2]) gesagt hat, daß Gott in seiner Weisheit und mittelst der Weisheit hätte erkannt werden sollen.

Nicht *αὐτοῖς*, sondern *ἐν αὐτοῖς φανερόν ἐστιν*, schreibt der Apostel. Nicht blos gegenständlicher Weise für sie, sondern innerlicher Weise in ihnen, in den mittelst Ungerechtigkeit die Wahrheit niederhaltenden Menschen, liegt offen zu Tage, was Gott, der erkennbare, also welches sein, dem Erkennen zugewendetes, erkannt sein wollendes Wesen ist. „Denn Gott hat es ihnen zu Tag gegeben", fügt er hinzu, aber nicht um dann zu sagen, wie Gott dieß gethan habe, sondern um zu erklären, wie es zu dem gekommen ist, was er vorher gesagt hat. Denn da ein präsentischer Satz folgt, so kann derselbe nur dem präsentischen *φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*, nicht dem aoristischen *ἐφανέρωσεν αὐτοῖς*, welches sich schon vermöge

[1]) so z. B. Meyer, Philippi. [2]) vgl. z. d. St.

Digitized by Google

seiner Objektlosigkeit aufs engste mit jenem zusammenschließt, zur Erläuterung dienen sollen. Doch auch so würden wir den Zusammenhang der Sätze noch nicht richtig verstehen. Denn der Satz, welcher ausführt, welchergestalt der erkennbare Gott in ihnen offenkundig ist, geht aus in den Absichtssatz εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, welcher nebst dem mit διότι drangeschlossenen Satze in Erinnerung bringt, daß der innerlichen Offenbarkeit des erkannt sein wollenden Wesens Gottes nur deshalb gedacht war, weil sie es ist, welche macht, daß Gottes Zorn über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit geoffenbart wird. Diese Grundangabe also, weshalb Gottes Zorn vom Himmel geoffenbart wird, werden wir in dem V. 20—21 umfassenden Satze erläutert finden, in welchem sonach der Ton vornämlich auf der Zweckangabe ruht, wozu es dienen soll, daß das unsichtbare Wesen Gottes an dem Geschaffenen zu sehen ist. Καθορᾶται heißt es, weil das an sich selbst unsichtbare Wesen Gottes, welches der Pluralis τὰ ἀόρατα als ein mannigfaltiges bezeichnet, da, wo es wahrnehmbar wird, dem Blicke des Wahrnehmenden untersteht. So ist es von der Welt Schöpfung her[1]), ist also, seit es Menschen gibt, nie anders gewesen, und das Geschaffene ist es, welches dazu dient[2]), indem an ihm des Schöpfers unsichtbares Wesen wahrnehmbar und also ein Gegenstand des Sehens wird. Denn nicht mit καθορᾶται will τοῖς ποιήμασιν verbunden sein[3]), sondern mit dem ihm nächststehenden νοούμενα, und nicht daß mittelst einer Vernunftthätigkeit das unsichtbare Wesen Gottes zu sehen komme, drückt νοούμενα aus, so daß καθορᾶται von geistigem Sehen zu verstehen wäre[4]), sondern τοῖς ποιήμασιν νοούμενα besagt, daß das Geschaffene eine innerliche Wahrnehmung desselben bewirkt, vermöge deren das Unsichtbare mit Augen gesehen wird. Νοεῖν schließt die sinnliche Vermittelung des Wahrnehmens keineswegs von selbst aus, so wenig als καταγοεῖν, sondern bezeichnet nur den Vorgang des Wahrnehmens, wo er seiner Natur nach ein sinnlich vermittelter ist, nach der Seite seiner Innerlichkeit[5]). Nun ist aber das Geschaffene,

[1]) vgl. Hebr. 9, 26; Luc. 11, 50. [2]) gegen Baumgarten-Crusius; vgl. z. B. 11, 30. [3]) gegen Philippi. [4]) so z. B. Reiche, Rückert, Meyer, Bisping. [5]) vgl. Rost Handwörterbuch u. d. W.

Digitized by Google

welches der Ausdruck ποιήματα meint, ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, während das unsichtbare Wesen Gottes es nicht ist. Sonach hat man unter der Wahrnehmung des letztern, welche durch ersteres zu Wege kommt, ein geistiges Innewerden allerdings, aber das Innewerden eines durch sinnlichen Eindruck nahe gebrachten Gegenstandes zu verstehen. Solches Innewerden führt aber dann dazu, daß der an sich selbst unsichtbare Gegenstand, von welchem hier die Rede ist, in so fern wirklich mit Augen gesehen wird, als ihn das Sichtbare, welches seine Wahrnehmung vermittelt, dem Auge stetig vergegenwärtigt. Nur bei dieser Auffassung verbleibt den Begriffen ὁρᾶν und νοεῖν die ihnen wesentliche Unterschiedlichkeit und der Gegensatz von τὰ ἀόρατα und καθορᾶται in seiner gerade hier so wesentlichen Ungeschwächtheit. Da nun aber der Apostel von diesem Innewerden des Wesens Gottes nur deshalb spricht, weil er von der Verkehrung desselben handeln will, welche sich die Menschen haben zu Schulden kommen lassen; so benennt er das auf solche Weise der sinnlichen Wahrnehmung gegenständliche Wesen Gottes nach den beiden Seiten, nach welchen es in sein Gegentheil verkehrt worden ist, indem er die Apposition ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης beigibt. Er schreibt nicht ἡ ἀΐδιός τε αὐτοῦ δύναμις oder ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμίς τε[1]), sondern ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, will also nicht, daß man ἀΐδιος auch zu θειότης ziehe, zu dem es ja auch nicht passen würde. Denn unter θειότης, welches sich unter allen Umständen von θεότης ebenso unterscheidet, wie θεῖος von θεός, wornach letzteres die Eigenschaft bezeichnet, Gott zu sein, ersteres dagegen die Eigenschaft, göttlicher Art zu sein[2]), versteht der Apostel gemäß der biblischen Anschauung, welche den Gegensatz des Wesens Gottes gegen das der Welt in der Geistigkeit erkennt[3]), weder den Inbegriff der göttlichen Realitäten[4]), daß auch die ἀΐδιος δύναμις darunter zu befassen wäre, was mit der Verbindung der beiden Begriffe durch τέ und καί unverträglich ist, noch eine nur beliebig dem Worte untergelegte Eigenschaft wie Heiligkeit[5]) oder Güte[6])

[1]) vgl. Stallbaum z. Plato Crit. 43 B. [2]) gegen van Hengel. [3]) vgl. Jes. 31, 3; Joh. 4, 24. [4]) s. z. B. Meyer, Philippi, de Wette. [5]) so z. B. Flatt. [6]) so z. B. Tholuck.

Digitized by Google

noch endlich die göttliche Majestät[1]), überhaupt nichts, für das eine eigens ausgeprägte Beziehung zur Hand gewesen wäre, sondern die Geistigkeit als das Eigenthümliche des göttlichen Seins[2]), während ἡ ἀΐδιος · δύναμις das Vermögen Gottes im Unterschiede von dem der Geschöpfe, welches ein zeitweiliges und wechselndes ist, als ein stetiges und immer gleiches bezeichnet[3]). Beides zusammen macht das ganze göttliche Wesen aus, welches der Mensch an der ihm sinnlich wahrnehmbaren Welt als hinter ihr liegend inne wird, das eine im Gegensatze zur Endlichkeit, das andere im Gegensatze zur Sinnenfälligkeit der Welt[4]).

Εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους ist nun allerdings eine Zweckangabe[5]) Man kann keine Stellen beibringen, welche beweisen, daß in der neutestamentlichen Sprache εἰς mit dem Infinitiv seiner Natur zuwider auch wohl die bloße Folge ausdrücke[6]). Andererseits aber ist nicht zu übersehen, daß das, wovon dieser Satz den Zweck benennt, nicht etwa eine That Gottes ist, welche über die menschliche Verschuldung zurück liegt[7]); sondern die in den geschaffenen Dingen darliegende Sichtbarkeit des an sich unsichtbaren Wesens Gottes, diese stetige den gottlosen und ungerechten Menschen gegenwärtige Thatsache ist es, von welcher wir lesen, wozu sie ihnen gedeihen soll. Sie sollen, heißt es, und nicht, sie sollten[8]), dieser Thatsache gegenüber außer Stande sein, ein Wort der Selbstentschuldigung vorzubringen, dieweil von ihnen gilt, was der mit διότι eng an εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους angeschlossene Satz von ihnen sagt. Der Ton aber liegt in diesem Satze auf γνόντες. Wenn sie Gott nicht so geehrt und ihm für das, was sie ihm verdankten, nicht so gedankt haben, wie es dem entsprochen hätte, daß er Gott ist; so geschah dieß, nachdem sie ihn doch erkannt hatten. Denn ein vorausgegangenes, nicht ein gleichzeitiges[9]), geschweige gar ein nur mögliches[10]), Erkennen liegt in dem vorangeschickten aoristischen Participium ausgedrückt. Und zwar ist nicht ein Erkennen Gottes gemeint, welches geschichtlich

[1]) so Baumgarten-Crusius, van Hengel. [2]) vgl. Akt. 17, 29; 2 Petr. 1, 4. [3]) vgl. Weish. Sal. 7, 26 mit Jac. 1, 17. [4]) vgl. Weish. Sal. 13, 3—4. [5]) vgl. Bengel, Meyer. [6]) vgl. van Hengel. [7]) gegen de Wette. u. A. [8]) gegen Meyer. [9]) so z. B. Philippi. [10]) so nach Nielsen.

Digitized by Google

dem allgemeinen Abfalle zur Abgötterei vorausgangen ist und einer Anfangszeit des Menschengeschlechts angehört[1]). Hieß es ja doch vorher, τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, und die stetige Sichtbarkeit Gottes ist es, welche sie unentschuldbar macht, wie es ja auch ihr stetiges Thun ist, daß sie die Wahrheit nicht zu ihrem Rechte kommen lassen. Zu den Aoristen οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν kommt der Apostel nur dadurch, daß er von dem Zeitpunkte, wo sie in dem Falle sind, Etwas zu ihrer Entschuldigung zu sagen, auf das zurücksieht, wodurch sie sich in die Lage gebracht haben, Nichts zu ihrer Entschuldigung sagen zu können. Alles gottlose und ungerechte Wesen der Menschen wird darauf zurückgeführt, daß sie den Eindruck der Schöpfung, welcher sie lehrt, daß Gott ist und daß er Gott ist, nicht auf sich wirken lassen, weshalb ihr Herz, und zwar nicht etwa proleptisch, ἀσύνετος heißt. Weil sie sich der Wahrheit verschlossen, sind sie in den Bewegungen ihres Denkens ins Wesenlose gerathen, und weil sie sich dem Lichte verschlossen, sind sie der Verfinsterung anheimgefallen. So drückt sich nämlich der Apostel zunächst allgemein aus, um dann in den folgenden beiden Versen bestimmter zu sagen, auf welches Widerspiel der ihnen durch eigene Schuld zu Verlust gegangenen Gotteserkenntniß sie gerathen sind: wobei wieder festzuhalten ist, daß er nicht von der geschichtlichen Entstehung der Abgötterei handelt, sondern von der Verschuldung, welche macht, daß die Menschen, welche dem Zorne Gottes verfallen, Nichts für sich sagen können, um ihn abzuwenden.

deren Verläugnung sich in ihrer Schändung des eigenen Leibes, 1, 22—24.

Von ihnen allen, und nicht von den Menschen einer gewissen Zeit, sagt er, daß sie durch den Selbstbetrug ihrer vermeintlichen Weisheit, mit der sie also dem Eindrucke des in der Schöpfung sichtbaren Wesens Gottes widersagten, auf die Thorheit gerathen sind, die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit einem Gleichnisse zu vertauschen, welches in dem Bilde des vergänglichen Menschen oder gar in dem Bilde von allerlei Gethier bestand. Von allen, welche sich Bilder von Gott machen, gilt dieß, und nicht von denen allein, welche zuerst darauf kamen, und von den Men-

[1]) gegen Rückert, Bisping u. A.

Digitized by Google

schen überhaupt, so weit sie sich dessen schuldig gemacht haben, sagt er denn auch, Gott habe sie dafür in ihres Herzens Begierden sittlicher Unreinigkeit überliefert. Die inwendige Begehrlichkeit bildet hier die Voraussetzung für das göttliche Thun, welches ihr die Richtung nach außen gibt. Denn daß παρέδωκεν ein Thun Gottes bezeichnet, welches machte, daß die Menschen einer sittlichen Unreinigkeit anheimfielen, bedarf bei der Unzweideutigkeit des Ausdrucks[1]) keines Beweises. Deßgleichen überhebt uns der innere Zusammenhang zwischen dem, wofür den Menschen solches widerfährt, und zwischen dem, was ihnen dafür widerfährt, jeder eigenen Erklärung, wie man sich dieses Thun Gottes zu denken habe. Denn hienach besteht es eben nur darin, daß er diesen innern Zusammenhang in die Wirklichkeit treten heißt. Daß die Abgötterei in jedem einzelnen Falle, wo sie vorkommt, solche Unreinigkeit in ihrem Gefolge haben, ist eben so wenig nöthig, als daß sie außerhalb des Bereichs des Bilderdienstes überall nicht vorkomme. Die Meinung ist nur die, daß man da, wo Unreinigkeit die Bilderdiener verunehrt, jenen innern Zusammenhang zwischen der Schändung Gottes und der Selbstschändung des Menschen nicht übersehen soll. Was aber unter ἀκαθαρσία zu verstehen sei, erhellt aus dem sonstigen Gebrauche des Ausdrucks. Nicht mit Einschluß, sondern mit Ausschluß der πλεονεξία[2]), auch nicht gleichbedeutend mit ἀνομία, sondern im Unterschiede[3]) von dieser Versündigung wider Gottes Willen und Ordnung bezeichnet es alles die geschöpfliche Ehre des Menschen schändende Thun und Wesen[4]). So wenig nun dieser Begriff einer näheren Bestimmung bedarf, eben so wenig ist τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς geeignet, epexegetischer Genitiv zu sein. Vor allem nicht, wenn ἀτιμάζεσθαι als Passivum genommen sein will. Denn die sittliche Unreinigkeit, welcher die Abgöttischen überliefert worden sind, kann ja nicht darin bestehen, daß ihnen Etwas widerfuhr[5]). Man müßte also ἀτιμάζεσθαι als Medium nehmen, woran der zufällige Umstand, daß es sonst so nicht vorkommt, nicht hindern

[1]) vgl. z. B. 2 Kor. 4, 11; Luc. 24, 20; Akt. 8, 3; Matth. 10, 17. 21. [2]) vgl. z. 1 Thess. 2, 3. [3]) vgl. Röm. 6, 19. [4]) vgl. 1 Thess. 4, 7; Gal. 5, 19; 2 Kor. 12, 21; Eph. 4, 19; 5, 3; Kol. 3, 5. [5]) gegen Fritzsche, Tholuck, Meyer, Mehring u. A.

Digitized by Google

würde[1]); und offenbar ist es von denen so genommen worden, welche ἐν ἑαυτοῖς schrieben statt des durch seine größere Schwierigkeit als ächt verbürgten[2]) und hinreichend bezeugten[3]) ἐν αὐτοῖς. Indeß ist auch damit nicht zurechtzukommen, man mag ἐν αὐτοῖς lesen oder ἐν ἑαυτοῖς. Denn die Bezeichnung ihres Thuns als einer Verunehrung ihres Leibes ist nicht deutlich genug, um dem an sich selbst schon deutlichen Begriffe ἀκαθαρσία zu näherer Bestimmung dienen zu sollen; und ἐν ἑαυτοῖς, welches übrigens von ἐν αὐτοῖς nicht verschiedener wäre, als „an sich selbst" von „an ihnen selbst", da es im Sinne von ἐν ἀλλήλοις[4]) zu dem auf kein Thun des Einen am Andern zielenden Begriffe ἀκαθαρσία nicht passen würde, müßte um so müßiger erscheinen, je natürlicher es gewesen wäre, τοῦ ἀτιμάζεσθαι αὐτοὺς τὰ ἑαυτῶν σώματα zu schreiben. Wir erkennen also in τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς vielmehr einen Absichtssatz, welcher sagt, was Gott damit beabsichtigte, daß er sie sittlicher Unreinigkeit überlieferte. Da unter diesen Begriff alle Art von Völlerei und geschlechtlicher Unzucht fällt, so kommt es ja durch solche Richtung der sündigen Begehrlichkeit allerdings dazu, daß der Leib, an welchem der Mensch seine äußere Erscheinung hat, an ihm selbst verunehrt wird. Auf τὰ σώματα nämlich bezieht sich nun ἐν αὐτοῖς, da ein Thun gemeint ist, durch welches eines Jeden Leib an ihm selbst, und nicht der Leib des Einen durch das Thun des Andern, unter seine menschlich geschöpfliche Ehre herabgewürdigt wird. So bezahlt sich die Unehre, die er Gotte dadurch angethan hat, daß er ihn in dem Bilde, welches er sich von ihm machte und welches ihm Ausdruck und Erscheinung seines Wesens sein sollte, so weit unter die Herrlichkeit herabwürdigte, in welcher er selbst und wirklich der Welt zugewendet ist.

in widernatürlicher Verirrung ihres Geschlechtstriebs, 1, 25—27.

Sollte nun Paulus, nachdem er doch gezeigt hat, wie Entsprechendes den Menschen für das geschehen ist, was sie Gotte angethan hatten, noch wieder einen andern Grund angeben, warum es ihnen geschehen ist? Denn so stellt es sich, wenn man das folgende οἵτινες unmittelbar an V. 24 anschließt. Es ist aber um

[1]) gegen Philippi u. A. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen de Wette. [4]) so z. B. Fritzsche, de Wette, Meyer, Philippi.

Digitized by Google

so unwahrscheinlicher, als er dann in V. 26—27 etwas ihnen dafür Widerfahrenes aufzeigt, was von dem in V. 24 Benannten sehr wesentlich verschieden ist. Denn wenn er hier von einer Ueberlieferung an πάθη ἀτιμίας spricht, so weist schon dieser Ausdruck auf etwas hin, was von dem in V. 24 Benannten so verschieden ist, wie πάθος von ἐπιθυμία, wie die Einzelart sündiger Unfreiheit von der Aeußerung des sündigen Willenstriebs. Πάθη ἀτιμίας ist keineswegs blos stärkerer Ausdruck als ἀκαθαρσία[1]). Sittlicher Unreinigkeit macht sich der Mensch schuldig durch untergeordnete, unbemessene Befriedigung eines ihm natürlichen, nun aber sündigen Begehrens; wogegen ihn entwürdigende Leidenschaften beherrschen, wenn das selbst, wozu es ihn treibt, der geschöpflichen Ordnung seiner Natur, auf welcher die Ehre derselben beruht, widerstreitet. Dieß ist dann nicht blos eine Verunehrung seines Leibes, sondern eine Entwürdigung seines Menschthums. Daß wir hiemit dem Apostel nichts unterschieben, was ihm fremd ist, beweist der durch γάρ als Erklärung angefügte Satz, welcher in seinen beiden durch τέ[2]) und ὁμοίως δὲ καὶ unter sich verbundenen Hälften[3]) auf jene widernatürliche Entartung des Geschlechtstriebs hinweist, vermöge deren Frauen mit Frauen, Männer mit Männern Unzucht treiben: wobei der Grund, weshalb der Frauen zuerst gedacht ist, darin zu suchen sein dürfte, daß die Gefahr für den Fortbestand des Menschengeschlechts, welche mit dieser Widernatur gegeben ist, allerdings schon dadurch stattfindet, daß die Frauen den geschlechtlichen Umgang mit den Männern, mehr aber noch, wozu also in zweiter Linie aufgestiegen wird[4]), dadurch, daß die Männer den geschlechtlichen Umgang mit den Frauen aufgeben und die wollüstige Ungebühr[5]), mit der sie sonst Frauen schänden würden, an ihres Gleichen verüben, hiefür aber auch sich dazu hergeben müssen, sie an sich üben zu lassen. Denn Letzteres als den Gipfel dieser Widernatur meint der Apostel mit den Worten καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες, indem er bei τῆς πλάνης αὐτῶν schon deshalb nicht an die Abgötterei denken kann, die man gewöhnlich darunter versteht,

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. z. 2 Kor. 10, 8. [3]) vgl. z. B. Thucyd. 1, 25, 3; 6, 83, 1; Plato Symp. 186 E. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. LXX Gen. 34, 7

Digitized by Google

weil er ein Thun, das κατεργάζεσθαι τὴν ἀσχημοσύνην, gewiß nicht als Empfang einer Strafe, als ein ἀπολαμβάνειν, bezeichnen würde. Πλάνη ist alle und jede sündliche Irrung im Gegensatze zur Verfolgung des rechten, gottgeordneten Wegs[1]). Welcherlei Irrung im einzelnen Falle gemeint sei, muß sich, wenn der Ausdruck in einer bestimmten Beziehung gebraucht ist, aus dem Zusammenhange ergeben, und dieser läßt im vorliegenden Falle an nichts Anderes denken, als an die Veranlassung und Verkehrung der göttlichen Ordnung, welche den beiden Geschlechtern für ihr Verhältniß zu einander durch die Schöpfung gesetzt ist. Dann kann aber der entsprechende Lohn[2]), welchen die Männer an ihrer eigenen Person bezahlt erhalten, nur darin bestehen, daß ihnen von ihres Gleichen geschieht, wie sie an ihres Gleichen thun: wobei es wieder nicht darauf ankommt, wie oft sich Beides zusammenfand, indem nur der innere Zusammenhang aufgezeigt sein will, in welchem beides unter sich steht, wenn und wo es sich beisammen findet. Wie nun aber das, wovon es hier heißt, daß Gott die Menschen ihm überliefert habe, von dem im 24. Verse Benannten verschieden ist, eben so verschieden ist das, wovon es hier heißt, daß Gott es ihnen damit erwiedert habe, von dem im 23. Verse Benannten. Dort war die Rede von einer Vertauschung der göttlichen Herrlichkeit mit einem in dem Bilde vergänglicher Geschöpfe bestehenden Gleichnisse; hier dagegen heißt es, die Menschen haben für die Wahrheit Gottes die Lüge ingetauscht und dem Geschöpfe göttliche Ehre erwiesen anstatt dem Schöpfer. Dort war ihre Sünde, daß sie sich von Gott ein Bild und solch ein Bild machten; hier ist ihre Sünde, daß sie ihre Verehrung dem Schöpfer entzogen und dem Geschöpfe zuwandten. Der Apostel nennt dieß μεταλλάσσειν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει. Da τοῦ θεοῦ zu τῷ ψεύδει nicht hinzugedacht werden kann, so bildet τῷ ψεύδει den Gegensatz nicht blos zu τὴν ἀλήθειαν, sondern zu τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ, Dann ist aber τοῦ θεοῦ nicht Objektsgenitiv[3]). Aber für Subjektsgenitiv wie in τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ wird es eben so wenig gelten können.

---

[1]) vgl. z. 1 Thess. 2, 3. [2]) 2 Kor. 6, 13. [3]) so z. B. Glöckler, Reiche. [4]) so namentlich Meyer.

Digitized by Google

Denn die δόξα ist etwas, das Gott hat, die ἀλήθεια dagegen etwas, das wir besitzen, wenn wir Gott haben. Man wird also vielmehr die Wahrheit zu verstehen haben, welche Gott selbst ist. Diese Wahrheit haben die Menschen darangegeben, um das dafür einzutauschen, was nicht blos eine, sondern die Lüge ist, indem sie ihre Verehrung, welche sie naturgemäß dem Schöpfer zu zollen hatten, auf Geschaffenes übertrugen, wo sie aufhörte, Gottesverehrung zu sein. Und diesem ihrem Thun entspricht denn auch, was ihnen da geschehen ist, wo sie das natürliche Verhältniß der Geschlechter, auf welchem der Fortbestand der Menschheit beruht, verläugneten und das ihm gemäße Thun mit einem widernatürlichen vertauschten. Die Unnatur des Einen hat sich gestraft durch die Unnatur des Andern. Dort haben die Menschen ihre Gottesverehrung dahin übertragen, wo sie keine mehr war, und hier haben sie die Befriedigung des auf die Fortpflanzung ihres Geschlechts zielenden Triebs dahin übertragen, wo er aufhörte, dieß zu sein.

in einer vor ihrem eigenen sittlichen Urtheile verwerflichen Sinnesart gestraft hat, 1, 28—32.

Nach allem dem kann der Apostel mit οἵτινες nicht einen das Vorhergehende begründenden Satz angeschlossen, sondern er muß ein Neues damit begonnen haben; so zwar, daß der damit angehobene Relativsatz als Grundangabe für den Demonstrativsatz διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας dient[1]), dessen αὐτούς durch die Nothwendigkeit veranlaßt ist, das Subjekt des Relativsatzes zum Objekte dieses mit διὰ τοῦτο auf die Grundangabe zurückweisenden Demonstrativsatzes zu machen[2]). Während in V. 23—25 das, was die Menschen Gotte angethan haben, und das, was ihnen dafür von Gotte geschehen ist, in zwei selbstständigen, durch διὸ καί verbundenen Sätzen einander gegenübergestellt war, erscheint diese Gegenüberstellung in V. 25—27 auf einen Relativsatz und einen Demonstrativsatz vertheilt. Aehnlich geschieht sie das dritte Mal in V. 28 ff., nur daß hier nicht das Eine als ursächliche Veranlassung des Andern zu stehen kommt, sondern Letzteres als das dem Erstern ebenmäßig Entsprechende. Diese Ebenmäßigkeit stellt sich dar in dem οὐκ ἐδοκίμασαν des Vordersatzes und dem ἀδόκιμον des Nachsatzes. Sie haben nicht für gut befunden[3]), heißt es dort,

[1]) vgl. z. B. Röm. 6, 2. [2]) vgl. Kühner z. Xenoph. Anab. 1, 9, 29. [3]) vgl. van Hengel.

Digitized by Google

haben es nicht für zukömmlich erachtet[1]), Gott in Erkenntniß zu haben: so hat dann Gott sie in eine unzukömmliche, das sittliche Urtheil gegen sich habende Sinnesart dahingegeben. *Τὸν θεὸν ἐν ἐπιγνώσει ἔχειν*[2]) will darnach verstanden sein, daß *ἐπίγνωσις* im Unterschiede von *γνῶσις* diejenige Erkenntniß bedeutet, welche die willentliche Richtung des Erkennenden auf den Gegenstand des Erkennens zur Voraussetzung hat. Gott zum Gegenstande solchen Erkennens zu haben, womit allerdings ein stetiges Erkennen gemeint ist[3]), hätten sie für etwas achten sollen, was sich als gut und recht empfahl. Wie nun, daß sie es nicht hiefür achteten, im Unterschiede von den in V. 22—23 und V. 25 benannten Verschuldungen eine innerliche Versündigung gegen Gott ist; so unterscheidet sich auch, was ihnen dafür von Gott widerfuhr, von dem V. 24 und V. 26—27 Benannten entsprechender Weise als etwas, das innerlich mit ihnen vorging. Gott machte, daß sie einer Sinnesart anheimfielen, welche das sittliche Urtheil gegen sich haben mußte. Denn so will *ἀδόκιμος νοῦς* verstanden sein[4]), da es sich hier, wo die Strafe für diejenige Gesinnung benannt wird, mit welcher sie sich an Gott versündigt hatten, nur von der im Verhalten der Menschen unter einander sich erzeigenden Sinnesart die Rede sein kann. Dieß ergibt sich auch aus dem Infinitivsatze *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα*, welcher besagt, was für ein *νοῦς* gemeint sei, nämlich, wie das *μή*[5]) ausdrückt, eine Sinnesart, welche dahin geht, das nach dem eigenen sittlichen Urtheil Ungebührliche zu thun. Sie hätten, obgleich sündig von Natur, doch in ihrem Innern darauf gerichtet sein können, sich eines mit dem eigenen sittlichen Urtheile übereinstimmigen Thuns zu befleißigen; und wenn sie die Erkenntniß Gottes anders gewerthet hätten, so würde ihnen hieraus eine solche Beschaffenheit ihres Sinnes auch wirklich erflossen sein. Das Gegentheil des Einen strafte sich mit dem Gegentheile des Andern.

Aus der Aufzählung sittlicher Mißbeschaffenheiten, in welcher der Apostel ausführt, was alles der Begriff *ἀδόκιμος νοῦς* unter sich beschließt, heben sich zunächst zwei Reihen heraus, *πεπληρωμέ-*

---

[1]) anders z. B. Fritzsche, Th. Schott. [2]) vgl. Jac. 2, 1. [3]) vgl. Tholuck. [4]) vgl. Th. Schott. [5]) vgl. dagegen Eph. 5, 4.

Digitized by Google

νους πάσῃ ἀδικίᾳ, πονηρίᾳ, κακίᾳ, πλεονεξίᾳ und μεστοὺς φθόνου, φόνου, ἔριδος, δόλου, κακοηθείας. Daß in der ersten Reihe πορνείᾳ nur durch Einschub eine Stelle gefunden hat, sei es mit Belassung oder mit Beseitigung von πονηρίᾳ, unterliegt keinem Zweifel: man meinte es hier eben so finden zu müssen, wie in ähnlichen Aufzählungen, ohne zu bedenken, daß es schon unter der ἀκαθαρσία des 24. Verses begriffen war[1]). Ist dem so, dann zählen alle diejenigen Zeugen, welche πορνείᾳ hinter ἀδικίᾳ haben, zu den nun auch durch die sinaitische Handschrift vermehrten Zeugen für die Aufeinanderfolge von ἀδικίᾳ und πονηρίᾳ. Zweifelhaft bleibt nur, ob κακίᾳ seinen Ort vor oder hinter πλεονεξίᾳ habe. Doch spricht für Ersteres nicht nur die Verwandtschaft der Begriffe πονηρίᾳ und κακία, sondern auch der Umstand, daß sich φθόνος leichter an πλεονεξία anreiht, als an κακία: auch steht in der Mehrzahl der Majuskelhandschriften, so wie in der syrischen Uebersetzung πλεονεξία an letzter Stelle. Der innere Grund der hienach sich ergebenden Reihenfolge tritt zu Tage, wenn man bedenkt, daß ἀδικία die Beschaffenheit dessen ist, dessen Verhalten mit dem, was zwischen den Menschen von Gottes wegen Rechtens ist, in Widerspruch steht, πονηρία die Beschaffenheit dessen, welcher auf das gerichtet ist, was er dem Andern zu Leide thue, κακία die Beschaffenheit dessen, welcher seine Befriedigung darin findet, Uebel anzurichten, endlich πλεονεξία die Beschaffenheit dessen, welcher rücksichtslos seinen Vortheil sucht, unbekümmert um den Nachtheil, den er dadurch dem Andern zufügt. Eine Steigerung findet hierin nicht statt, wohl aber ein Fortschritt von dem Verhalten, welches wider die Pflicht und wider die Liebe ist, zu dem, welches aus der Freude am Uebel selbst und aus der Begierde nach eigenem Vortheile stammt. Der Neid, mit welchem die zweite Reihe beginnt, gönnt dem Andern seinen Vortheil, sein Gutes nicht, und führt dazu, daß man ihn selbst beseitigt, weil man ihm das nicht gönnt, was man lieber selbst hätte. Oder wenn es auch so weit nicht kommt, so stört man ihm doch den friedlichen Genuß dessen, was er Gutes hat, oder trachtet versteckter Weise, darnach, daß er zu Schaden komme.

---

[1]) gegen van Hengel.

Digitized by Google

Oder endlich man deutet ihm sein Gutes zum Bösen und wendet, was ihm dienlich sein könnte, zum Uebel. Der κακοήθεια nächstverwandt ist das Thun, mit welchem die dritte Reihe anhebt. Denn daß mit ψιθυριστάς eine neue Reihe beginnt[1]), gibt sich durch die veränderte Form der Aufzählung zu erkennen. Man hat sich aber die Abgränzung sowohl als den Verlauf derselben dadurch selbst unkenntlich gemacht, daß man zwischen den Substantivis, welche sie bilden, und ihren Adjektivis nicht unterschied, sondern letztere für selbstständige Glieder der Reihe nahm. Adjektivum zu ψιθυριστάς ist καταλάλους, durch dessen Beifügung dieser substantivische Begriff erst vollständig wird, indem es Verläumdung des Nächsten als den Inhalt dessen benennt, was man dem Andern in die Ohren raunt. Adjektivum zu ὑβριστάς ist θεοστυγεῖς, indem θεοστυγής, neben welchem es kein θεοστύγης gibt, so wenig wie θεομισής oder θεοφιλής aktivische Bedeutung hat[2]), in passivischer Bedeutung aber ungeeignet ist, in dieser Reihe von Bezeichnungen sündhaften Thuns selbstständig eine Stelle einzunehmen. Ὑβριστής bestimmt sich durch den Zusammenhang näher dahin, daß es den bezeichnet, welcher den Mitmenschen behandelt, als ob er nicht seines Gleichen, sondern ein preisgegebener Gegenstand seiner Willkür wäre. Dieser substantivische Begriff nicht erst einer Vervollständigung bedarf wie ψιθυριστής, so kann er statt dessen ein Adjektivum bei sich haben, welches ausdrückt, daß Gotte Nichts so verhaßt ist, Nichts seine Züchtigung so herausfordert, wie dieser Frevelmuth des Menschenverächters, welcher seines Gleichen mit Füßen tritt. Endlich Adjektivum zu ἀλαζόνας ist ὑπερηφάνους, ohne dessen Beigabe man bei ἀλαζών nur an die Großthuerei einer lächerlichen Eitelkeit denken könnte, während vielmehr das Prahlen der Hoffart gemeint ist, welche sich aller Dinge vermißt, als ob es nur bei ihr stände, was sie thun und lassen wolle. Wie sich aber ὑπερηφάνους ἀλαζόνας zu ψιθυριστὰς καταλάλους verhält, ähnlich verhält sich ἐφευρετὰς κακῶν zu θεοστυγεῖς ὑβριστάς: jene versündigen sich mit Worten, diese mit Thaten. Πάσης κακίας εὑρετής heißt 2 Makk. 7, 31 Antiochus Epiphanes, an welchen nun auch θεοστυγεῖς ὑβριστάς

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Meyer.

Digitized by Google

und ὑπερηφάνους ἀλαζόνας erinnert: wornach dann aber unter κακῶν nicht Laster[1]) zu verstehen sind, sondern Uebel, die man anthut. Von dem ψιθυριστὴς καταλάλος, welcher durch heimliche Rede den Nächsten um seinen guten Namen bringt, ist fortgeschritten zum ἐφευρετὴς κακῶν, welcher nicht Uebel genug ausdenken kann, mit denen er seine Mitmenschen an Leib und Leben schädige: zwischen diesen beiden Arten der Bosheit stehen der Frevelmuth des θεοστυγὴς ὑβριστής, welcher handelt, als dürfte er thun, was er will, und die Hoffart des ὑπερήφανος ἀλαζών, welcher redet, als vermöchte er Alles, was er will. Aus diesen vier Gliedern setzt sich die dritte Reihe zusammen, wie auch die erste aus vieren bestanden hat; und hinwieder, wie die zweite fünf Glieder zählt, ebenso, da ἀσπόνδους sicherlich nur aus 2 Tim. 3, 3 herübergenommen worden ist, auch die aus lauter verneinenden Adjektivis zusammengesetzte vierte. Sie beginnt mit der Verneinung des allernatürlichsten Verhaltens, des Kindergehorsams gegen die Eltern, geht über zur Verneinung der Willigkeit, sich sagen zu lassen, überhaupt — denn ἀσύνετος im sittlichen Sinne ist der, welcher auf gutes Wort nicht hört[2]) —, schreitet fort zur Verneinung der Willigkeit, auf Erbietung friedlichen Einvernehmens zu hören, kommt von da auf die Unempfänglichkeit für die Stimme des Bluts und endlich auf die Unempfindlichkeit für den Eindruck des Leidens und der Hülfsbedürftigkeit.

In vier Reihen, von denen je zwei und zwei unter sich formverwandt sind, und je eine Doppelreihe aus vier und fünf Gliedern besteht, hat der Apostel das unter ἀδόκιμος νοῦς ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα Begriffene in seine traurige Mannigfaltigkeit auseinandergebreitet. Wenn er nun mit οἵτινες fortfährt, so tritt dieses Relativum der ganzen vorausgehenden Aufzählung zur Seite. Auf das Objekt des Satzes παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν zurückweisend bringt es eine Erklärung, in wie fern sich in dieser Mannigfaltigkeit des Sündigens darstellt, daß Gott den Menschen, an welchem sie sich findet, so gethan hat, wie jener Satz besagt[3]). Sie thun ja nicht blos derartiges, sagt der Relativsatz,

[1]) so z. B. Mehring. [2]) vgl. Ps. 32, 8–9 LXX. [3]) vgl. Th. Schott.

Digitized by Google

sondern geben denen auch Beifall, die so handeln. Letzteres soll aber nicht sowohl den höchsten Grad sittlicher Verdorbenheit bezeichnen[1]), als vielmehr den höchsten Grad sittlichen Selbstwiderspruchs. Denn, heißt es, sie thun so, nachdem sie sich doch von der göttlichen Rechtsordnung überzeugt haben, daß die, welche so handeln, des Todes würdig sind. Bei dieser Todeswürdigkeit ist nicht an einen Tod zu denken, welchen Gott verhängt, weder an den ewigen[2]) noch an den zeitlichen[3]) noch an einen Strafzustand im Hades[4]), sondern an den Tod, mit welchem unter Menschen dasjenige bestraft wird, was mit dem friedlichen Fortbestande der menschlichen Gesellschaft unverträglich ist[5]). Wäre die Erkenntniß gemeint, daß Gott dergleichen Sünde nicht ungestraft lasse, so würde weder von einer dahin lautenden göttlichen Rechtsbestimmung, noch von einer Todeswürdigkeit der Sünde[6]) die Rede sein: der Apostel würde vielmehr geltend machen, daß man wisse, der Sünde Sold sei der Tod, oder des Sünders warte Gottes Strafe nach dem Tode. Ferner heißt es dieß Mal nicht γνόντες wie V. 21, sondern ἐπιγνόντες, womit nicht sowohl eine Anerkenntniß[7]), als vielmehr eine willentlich erlangte Erkenntniß bezeichnet ist: die Menschen haben jene Rechtsordnung Gottes nicht nur zu wissen bekommen, sondern dnrch eigenes Nachdenken sich ihrer vergewissert. Daß alle diejenigen, deren Thun mit dem friedlichen Fortbestande der menschlichen Gesellschaft unverträglich ist, aus ihr hinweggeschafft zu werden, also des Todes würdig seien, war eine Erkenntniß, der man sich nicht verschloß; und man befand sich in dieser Hinsicht mit der eben dahin lautenden göttlichen Rechtsordnung in Uebereinstimmung, wenn auch die bürgerliche Gesetzgebung ebensowohl als das sinaitische Gesetz den Vollzug der hienach zu verhängenden Strafe auf eine größere oder kleinere Zahl der schlimmsten derartigen Versündigungen einschränkte. In welchem Widerspruche mit dem eigenen sittlichen Urtheile befindet sich nun, wer zu der Einsicht gelangt ist, daß dergleichen Sünder von Gottes und Rechts wegen den Tod verdienen, dann aber doch nicht

[1]) so z. B. Bengel, Reiche, Rückert, Philippi, de Wette, Bisping. [2]) so z. B. Philippi. [3]) so z. B. Mehring. [4]) so z. B. Meyer, Tholuck. [5]) vgl. Grotius. [6]) vgl. van Hengel. [7]) gegen Mehring.

Digitized by Google

blos dieselben Versündigungen sich zu Schulden kommen läßt, sondern auch im einzelnen Falle denen Beifall zollt, welche sich ihrer schuldig machen! Denn nicht von den Sünden selbst sagt der Apostel, daß sie an sich und im Allgemeinen gebilligt[1]) oder daß sie nicht für Sünden geachtet[2]) werden, sondern von denen, welche sie begehen, sagt er, daß man vorkommenden Falles ihnen Beifall gebe: was nun nicht etwa ein verkehrtes sittliches Urtheil, sondern Aeußerung einer mit dem eigenen sittlichen Urtheile in Widerspruch befindlichen Sinnesweise ist. Auch hier will nicht gemeint sein, daß Jeder in jedem einzelnen Falle das alles thue, was sein sittliches Urtheil verdammt, oder an denen Gefallen finde, die es thun. Aber wo und so oft es bei denen vorkommt, von welchen hier die Rede ist, nämlich bei den unter Gottes Gericht fallenden gottlosen und ungerechten Menschen, ist es ein Beweis, daß Gott die Menschen für ihre Gleichgültigkeit gegen die Erkenntniß seiner selbst mit der Dahingabe in solche Beschaffenheit ihrer Sinnesart gestraft hat, indem es eine Unnatur ist, wenn sie mit ihrer eigenen Erkenntniß dessen, was Rechtens ist, in solchen Widerspruch treten, nicht blos dawider zu handeln, wozu sie durch das Ueberwiegen der Begierden und Leidenschaften getrieben sein könnten, sondern auch an den dawider Handelnden, an deren Thun sie nicht persönlich betheiligt sind, denen sie also mit ruhigem Blute gegenüberstehen, Gefallen zu finden. Die Sorge für den friedlichen Fortbestand der menschlichen Gesellschaft, um dessentwillen sie die Todesstrafe für zu Recht bestehend erkennen, tritt da zurück hinter einer Sinnesart, welche dem zugewendet ist, was seiner Natur nach die menschliche Gesellschaft auflöst und unmöglich macht. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Entartung des Geschlechtstriebs, welche die Menschheit mit dem Untergange bedroht, indem sie ihrer Selbstfortpflanzung ein Ende machen würde, und ähnlich wie mit der Unreinigkeit der Völlerei und Unzucht, welche den Menschen um seine geschöpfliche Ehre bringt, indem sie ihn unter sich selbst herabwürdigt.

Auf diese dreifache Weise, erstens an dem Menschen als sol-

[1]) gegen Rückert, Meyer, Mehring u. A. [2]) gegen Grotius.

Digitized by Google

chem in der ihm eigenen geschöpflichen Stellung, zweitens an Mann und Weib, also an dem Menschen als Angehörigen eines sich selbst fortpflanzenden Geschlechts, drittens endlich an der menschlichen Gesellschaft und dem Einzelnen als deren Mitgliede, hat sich die menschliche Versündigung gegen Gott, die Verläugnung der Gotteserkenntniß bestraft; und ist also letztere diejenige Sünde, deren Bestrafung sich in allem, was der Mensch an sich und seines Gleichen sündigt, in so fern darstellt, als der Selbstwiderspruch, welchen er damit begeht, die Unnatur, welcher er damit verfallen ist, dem zum Beweise dient, daß ihn Gott in dieß alles dahingegeben hat, daß er es alles in Folge dessen thut, was ihm zur Strafe für seine Verläugnung der Gotteserkenntniß von Gott widerfahren ist. Hat es aber diese Bewandtniß mit seiner Verläugnung der Gotteserkenntniß, so hat er von Gottes Selbstoffenbarung in der Schöpfung, welcher gegenüber er sich derselben schuldig macht, so wenig Gewinn, daß vielmehr sie es ist, welche ihn um jede Möglichkeit bringt, Etwas für sich zu sagen, das ihm wider Gottes Zorn helfe, wenn sich derselbe vom Himmel her über alles gottlose und ungerechte Wesen der Menschen offenbart. Denn es wird nun vollends deutlich sein, daß diese Offenbarung göttlichen Zorns etwas Anderes ist, als Gottes Dahingabe der Menschen in diejenigen Sünden, welche ihre Verläugung der Gotteserkenntniß zur Voraussetzung haben. Heißt sie ja doch eine Offenbarung göttlichen Zorns nicht über die Gottlosigkeit allein, geschweige über jene Selbstverschließung gegen das sich kundgebende göttliche Wesen, deren Folge die Gottlosigkeit ist, sondern über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Hierunter begreift sich aber alles das, von dem es heißt, daß Gott die ihn sündhaft mißkennenden Menschen dahingegeben habe, es zu thun[1]). Wohl aber bringt diese Dahingabe den Menschen in die Lage, daß ihm auch die mit ἐπιγνόντες ausgedrückte Erkenntniß, welcher er sich nicht wie der Gotteserkenntniß verschlossen hat, seine Erkenntniß der alle Feinde der menschlichen Gesellschaft für todeswürdig erklärenden göttlichen Rechtsordnung, zu nichts Anderm gedeiht, als ihn selbst unentschuldbar zu machen.

[1]) vgl. Philippi.

Digitized by Google

so daß auch das Vermögen sittlichen Urtheils nur dem göttlichen Zorngerichte überliefert. 2, 1—8.

So sagt der Apostel, indem er 2, 1 mit einem διό fortfährt, welches sich aus der Beziehung auf 1, 32 sattsam begreift[1]). Wenn jener Relativsatz erklärt hat, in wie fern das in V. 29—31 beschriebene sündige Thun Ausfluß einer dem eigenen sittlichen Urtheile widerstreitenden Sinnesart ist, in welche Gott die Menschen zur Strafe ihrer Vernachlässigung seiner Erkenntniß dahingegeben hat; so ist er keineswegs ein bloßer Hülfssatz, daß sich deswegen διό nicht auf ihn beziehen könnte, sondern legt den Sinn der Worte εἰς ἀδόκιμον νοῦν in einer Weise auseinander, daß man hier erst sieht, wie das, was den gottlosen und ungerechten Menschen von Gott widerfahren ist, dem entspricht, was sie Gotte angethan haben. Was ihnen aber widerfahren ist, das vollendet sich darin, daß sie um eben des willen, was in Folge des ihnen Widerfahrenen bei ihnen statthat, aller Möglichkeit der Selbstentschuldigung entbehren. Denn eben deshalb entbehren sie derselben, weil sie in Widerspruch mit ihrem eigenen sittlichen Urtheile handeln. So sagt der Apostel, und zwar in Gestalt eines Zurufs an den, welchem es gilt. Wem anders aber wird es gelten, als dem, von welchem das gilt, worauf διό zurückweist? Denn daß der Apostel, weil er an Christen schreibt, seinen Zuruf an den Christen gerichtet haben müsse, bedarf wohl keiner Widerlegung[2]). Andererseits, da er an Christen schreibt und für Christen, so kann man die Meinung, sein Zuruf ὦ ἄνθρωπε gelte dem Juden, nicht durch die Bemerkung stützen, den Juden habe sein Gewissen sogleich überführen müssen, daß er gemeint sei[3]). Eben so hinfällig ist die andere Stütze dieser Ansicht, welche man von der Thatsache hernimmt, daß die Heiden als von Gott verworfene zu richten ein Charakteristicum der Juden sei[4]). Das Richten, von welchem der Apostel spricht, wenn er zu ὦ ἄνθρωπε hinzufügt πᾶς ὁ κρίνων, hat eben mit dem Gegensatze von Juden und Heiden gar Nichts zu schaffen, sondern ist die Anwendung derjenigen Erkenntniß, von welcher er 1, 32 gesagt hat: womit sich dann freilich auch von selbst versteht, daß es sich nicht um richterliche Aussprüche der

[1]) gegen Meyer einerseits u. Tholuck andererseits. [2]) vgl. Mehring. [3]) gegen Philippi. [4]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

Obrigkeit handelt[1]), sondern um das sittliche Urtheil des Einen über den Andern, mit welchem der Mensch gleichsam Gottes Geschäft thut, wie gegenüber dem κρῖμα τοῦ θεοῦ die Anrede ὦ ἄνθρωπε zu verstehen gibt. Der Urtheilende weiß sich Etwas damit, daß er ein Urtheil hat und sein Urtheil gebraucht. Aber eben deshalb — so gibt der Beisatz πᾶς ὁ κρίνων zu verstehen —, weil er ein Urtheil hat und sein Urtheil gebraucht, ist er aller Selbstrechtfertigung oder Selbstentschuldigung baar und ledig. Denn er verurtheilt sich selbst damit, daß er über den Andern urtheilt, da er, der Urtheilende, das Gleiche thut, wie der, welchen er verurtheilt. Τὰ αὐτά schreibt der Apostel, weil die Meinung nicht ist, als ob Jeder die Sünden alle begehe, deren sich diejenigen schuldig machen, über die er urtheilt. Er faßt die ganze Summe der möglichen Versündigungen in Eins, und stellt alle einander gleich, deren Thun so oder anders darin begriffen ist: sie allesammt, nämlich nicht überhaupt die Menschen alle[2]), sondern alle die, über deren Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit Gottes Zorn geoffenbart wird, sind τὰ τοιαῦτα πράσσοντες. Dann wird aber auch ἐν ᾧ κρίνεις, da sonst ἐν οἷς stände, im Sinne von ἐν τούτῳ ὅτι[3]) und nicht im Sinne von ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ gemeint sein[4]).

Οἴδαμεν δέ, fügt der Apostel zur Vervollständigung des Gedankens hinzu, ὅτι τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. Da erhellt nun ernstlich aus οἴδαμεν δέ, daß seine Anrede weder an den Christen noch an den Juden gerichtet war, da er in beiden Fällen um so gewisser οἶσθα δέ geschrieben hätte, als er dann den Angeredeten aus seinem eigenen Wissen um das Gericht Gottes zu überführen veranlaßt gewesen wäre: wie man denn auch in der That erklärt hat, als ob es wirklich οἶσθα hieße[5]). Zum Andern erhellt aus der Wortstellung, daß der Ton einerseits zwar auf τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ, andererseits aber nicht auf κατὰ ἀλήθειαν, sondern auf ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας ruht[6]). Ist ja doch auch τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ nicht etwa im Gegensatze zu dem menschlichen Richten betont[7]), als ob es sich darum

[1]) gegen Chrysostomus u. A. [2]) gegen Mehring S. 135 u. A. [3]) vgl. Hebr. 2, 18 u. Delitzsch z. d. St. [4]) gegen Fritzsche, Rückert, de Wette, Meyer u. A. [5]) so z. B. van Hengel. [6]) vgl. Th. Schott. [7]) gegen Meyer.

Digitized by Google

handelte, daß Gott gerecht richtet, der Mensch aber ungerecht. Vielmehr beruft sich der Apostel auf das Wissen seiner christlichen Leser um das Gericht Gottes, welches ihnen bestätigt, daß der den Andern Richtende und selbst das Gleiche Thuende sich selbst verurtheilt, indem er nämlich nicht blos der Menschen, sondern Gottes Urtheil herausfordert, welches ihn, wie richtig er auch über Andere urtheilen mag, um des willen betreffen wird, was er thut. Denn, sagt er, Gottes Gericht ist in Wirklichkeit[1]), mag auch der Mensch es sich anders vorspiegeln, ein Gericht über die, welche dergleichen thun. *Κατὰ ἀλήθειαν* ist nämlich einem hinreichend nachgewiesenen Sprachgebrauche[2]) gemäß adverbialisch gemeint, und nicht bildet es mit *ἐστίν* ein Prädikat zu *τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ*[3]), wofür man sich nicht auf Gal. 1, 11 berufen kann[4]). Eben so wenig benennt es die Norm des göttlichen Gerichts, weder so, daß diese Norm Bestrafung des Böses Thuenden überhaupt mit sich bringe[5]), noch so, daß sie die Bestrafung derselben zu einer ihrem Thun entsprechenden[6]) oder zu einer sie alle gleichmäßig betreffenden[7]) mache. Der Apostel sagt nicht, was man ihn mit Betonung eines *πάντας*, das man willkürlich einschiebt, hat sagen lassen[8]), Gottes Gericht ergehe über alle, die solches thun, sondern es ergehe über die, welche es thun, so daß also das an betonter Stelle befindliche *πράσσοντας* den Ton auch wirklich hat. Für diese Beschaffenheit aber des göttlichen Gerichts oder, was übrigens wieder nicht in den Worten liegt, für die Eigenschaft desselben, daß es ganz der sittlichen Beschaffenheit der Subjekte entspricht[9]), ist nicht Wahrheit maßgebend, sondern Gerechtigkeit, die man denn auch unversehens für *ἀλήθεια* unterschiebt[10]). In keiner Weise ist also die Norm des göttlichen Richtens mit *κατὰ ἀλήθειαν* ausgedrückt, sondern der Ton, welcher auf diesen Worten ruht, ist der des Gegensatzes gegen eine der Wirklichkeit nicht entsprechende Vorstellung vom Gerichte Gottes, als ob der Besitz eines richtigen und richtig

---

[1]) vgl. z. B. Joseph. de Macc. 5. [2]) vgl. namentlich Mehring. [3]) so Reiche. [4]) vgl. I. S. 58 f. [5]) so z. B. Th. Schott. [6]) so z. B. Meyer. [7]) so z. B. Fritzsche. [8]) so z. B. van Hengel, Bisping. [9]) so Meyer. [10]) vgl. Krehl gegen Fritzsche.

Digitized by Google

geübten sittlichen Urtheils, während man doch selber thut, was man an Andern verurtheilt, gegen dasselbe sicherzustellen vermöge.

Dem entspricht nun auch der Satz, zu welchem der Apostel hinter dem in engster Verbindung mit τὰ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων zur Bestätigung des σεαυτὸν κατακρίνεις dienenden 2. Verse übergeht. Ein δέ führt von οἴδαμεν über zu λογίζῃ τοῦτο, stellt also dem in V. 2 geltend gemachten christlichen Wissen um die Beschaffenheit des göttlichen Gerichts gegenüber, was sich der Angeredete in dieser Hinsicht für Gedanken, oder, da τοῦτο den futurischen Satz ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ einleitet, worauf er für seine Person in Bezug auf das göttliche Gericht und also dem σεαυτὸν κατακρίνεις gegenüber sich Rechnung macht. Bestände dieß nun in der Meinung, er werde freigesprochen[1]), oder, wie namentlich diejenigen den futurischen Satz verstehen, welche den Juden angeredet sein lassen, er werde gar nicht gerichtet werden[2]), so sollte man allerdings glauben, daß der Uebergang zu diesem Satze, wenn er anders fragweise gelesen sein will, da er dann eine Möglichkeit enthält, durch welche der vorhergehende seine Anwendbarkeit verliert[3]), ein ἤ erfordert und nicht ein δέ[4]). Ein mit diesem δέ angezeigtes Fortschreiten zu einem andersartigen Gedanken fände dann nicht statt[5]): vielmehr würde es sich immer noch darum handeln, ob der, welcher Andere richtet und selber das Gleiche thut — denn so wird ja der Angeredete ausdrücklich benannt, damit er dem göttlichen Gerichte verfallen erscheine —, mit seinem Urtheile über Andere wirklich sich selbst verurtheile, das Gottesgericht, welches über ihn ergehen wird, wirklich selbst über sich heraufrufe. Allein ἐκφεύγειν τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ ist ja etwas wesentlich Anderes, als von Gott nicht gerichtet oder im Gericht freigesprochen werden. Den Fall setzt der Apostel, wenn er den Satz wirklich fragweise meint, daß der Angeredete, er der Einzelne für seine Person, weshalb es ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ heißt, sich Hoffnung macht, er werde vor dem ihn bedrohenden Gerichte Gottes entkommen[6]), einen Bergungsort finden,

---

[1]) so z. B. Bengel. [2]) so z. B. Meyer, Philippi, van Hengel. [3]) vgl. z. B. 3, 29; 1 Kor. 9, 10; 10, 22; 14, 36; 2 Kor. 11, 7. [4]) vgl. Rückert. [5]) gegen Köllner. [6]) vgl. Hebr. 2, 3; 12, 25; Luc. 11, 36.

Digitized by Google

wo es ihn nicht ereilt[1]). Er, der Mensch[2]), meint Gotte entrinnen zu können, nachdem er damit, daß er dasselbe thut, um das er Andere richtet, Gottes Gericht über sich heraufgerufen hat. Da dieß ein Gedanke ist, bei welchem das σεαυτὸν κατακρίνεις sammt seiner Erklärung bestehen bleibt, so eignet sich δέ allerdings, den Uebergang zu demselben auszudrücken. Nur sieht man auch jetzt nicht, warum ihn der Apostel in eine Frage gefaßt haben sollte. Er selbst aber gibt durch Nichts zu erkennen, daß er mit einer Frage fortfährt[3]). Im Gegentheil läßt er, was hier anfängt, V. 5 in einen Satz ausgehen, welcher unmöglich fragweise gemeint sein kann[4]). Ist aber V. 5 nicht als Frage zu lesen, warum dann V. 3 und 4? Nicht ein in den eigenen Augen des Gottlosen und Ungerechten, an welchen die Anrede ergeht, so ungereimter und unmöglicher Gedanke ist der mit λογίζῃ τοῦτο eingeführte, daß ihn der Apostel durch die Frage, ob er sich solche Rechnung mache, zur Erkenntniß könnte bringen wollen, wie verzweifelt es mit ihm stehe, wenn ihm keine andere Hoffnung bleibe, als diese widersinnige; sondern der Leichtsinn des Menschen denkt wirklich so, wenn man ihm von dem künftigen Gerichte Gottes sagt, ohne sich der handgreiflichen Thorheit einer solchen Hoffnung bewußt werden zu wollen. Und nicht so erschreckend war für den Angeredeten der Gedanke, daß seine Unbußfertigkeit eine Mißachtung der göttlichen Güte und Langmuth sei, um erwarten zu lassen, daß er, wenn man sie ihm als solche bezeichne, in sich gehen werde; sondern seine Unbußfertigkeit läßt ihn wirklich unter Gottes Güte und Langmuth dahin gehen, ohne daß er einen andern Eindruck bekommt, als den des Vergnügens über sein Wohlergehen in einer Gegenwart, über die er nicht hinausdenkt. Sein Verhalten ist wirklich ein καταφρονεῖν τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας, wie der Beisatz ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει dieß verdeutlicht. Denn ἀγνοεῖν[5]), einem zwiefachen Gebrauche von νοεῖν entsprechend, kann wie οὐ νοεῖν[6]) eben so wohl ein willentliches Uebersehen bedeuten, daß man einer Sache

[1]) vgl. Apokal. 6, 15—17. [2]) vgl. Calvin. [3]) vgl. Theodoretus. [4]) gegen Lachmann, Baumgarten-Crusius. [5]) vgl. 10, 3; 1 Kor. 14, 31; 2 Kor. 6, 9; Hebr. 5, 2; 9, 7; 2 Makk. 11, 31. [6]) vgl. II. 9, 537.

Digitized by Google

nicht wahrnimmt, wie man sollte[1]), als ein Nichtwissen dessen, was Einem entgeht. Im vorliegenden Falle aber würde ἀγνοῶν im letztern Sinne und als Grundangabe gefaßt nichts anderes sein, als eine Entschuldigung der Mißachtung der göttlichen Güte. Sonach lehrt die Umgebung, in der es hier steht, sofern es sich um ein sittliches Verhalten des Angeredeten handelt, unzweideutig, daß es im erstern Sinne, dann aber auch, daß es als Erklärung des in der That auch erklärungsbedürftigen καταφρονεῖς gemeint ist. Das so benannte Verhalten ist nämlich doch nur uneigentlicher Weise Verachtung der gerne wohlthuenden Güte, der beim Sündigen gelassen bleibenden Geduld, der erst spät mit Strafe einschreitenden Langmuth Gottes, indem der gottlose und ungerechte Mensch, welcher ihrer geziehen wird, nicht diese Eigenschaften Gottes im Auge hat, sondern nur das sieht, was er ihnen verdankt. Anstatt sein Wohlergehen für das zu erkennen, was es ist, für eine Gabe Gottes, welcher ihn damit, daß er so gütig gegen ihn ist[2]), zur Buße bringen will, und deshalb so lange an sich hält seinem Sündigen gegenüber, ohne demselben strafend ein Ende zu machen, sieht er nichts weiter, als daß es ihm gut geht, ob er gleich übel thut, und nimmt dieß hin, ohne zu bedenken, daß es auch anders sein könnte.

Also läßt er sich weder schrecken durch Gottes Gericht, das in der Zukunft droht, noch rühren durch Gottes Güte, die er in der Gegenwart erfährt: in seiner Ungewilltheit zu sittlicher Umkehr ist er verschlossen und unempfindlich gegen beiderlei Eindruck und thut, was Gottes Zorn erregt. Während Gott den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmuth an ihm erzeigt, häuft er sich einen bösen Schatz des Zorns, dessen Vollmaß über ihn kommen wird, wenn das Gericht ergeht, dem er in leichtsinnigem Selbstbetrug entrinnen zu können meint. Denn ohne Grund läßt man V. 5 blos mit V. 4 zusammengehören, während doch V. 3 und V. 4 nur verschiedene Seiten des einen und selben innern Verhaltens gegen Gott hervorkehren, eines Verhaltens, welches nun in κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν als die Ursache eines vermöge desselben statthabenden, nach seiner Folge, die

[1]) gegen Meyer, Mehring u. A. [2]) vgl. z. 1, 19.

Digitized by Google

es für den Handelnden hat, benannten Thuns erscheint. Der Zorn, welchen ein so beschaffener Mensch wider sich erregt, häuft sich auf während der Zeit der Geduld und Langmuth Gottes, so daß ein schweres Maß desselben vorhanden sein wird, wenn nun ein Tag des Zorns Gottes — denn auch zu ὀργῆς gehört τοῦ θεοῦ — nach all der Güte und ein Tag der Offenbarung des gerechten Richtens Gottes nach all der Geduld und Langmuth eintritt. In diese Hinweisung, nicht sowohl auf den Tag, welcher kommt, als vielmehr darauf, daß ein solcher Tag in Aussicht steht, läuft der Abschnitt aus, welcher 1, 18 angehoben hat. Dort hat der Apostel von einer je und je geschehenden Offenbarung göttlichen Zorns gesagt. Von ihr verschieden ist die Offenbarung des gerechten Richtens Gottes. Letztere erfolgt an dem Tage seines Zorns. Denn so, und nicht einen Tag der Offenbarung seines Zorns, obgleich der Offenbarung seines gerechten Richtens, nennt ihn der Apostel und bezeichnet ihn damit als einen Tag, an welchem eitel Zorn sein wird. Diesen Tag nimmt er erst jetzt in Aussicht, nachdem er die Gottlosen und Ungerechten als solche geschildert hat, die unter allen Beweisen göttlicher Güte unbußfertig bleiben. Was sie der je und je geschehenden Offenbarung göttlichen Zorns unterwirft, ist ihre Verläugnung der in der Schöpfung sich ihnen darbietenden Kenntniß Gottes; und daß sie eine Erkenntniß besitzen, welche sie zu richtigem sittlichen Urtheil über andere befähigt, aber sie nicht hindert, gleichen Sinnes zu sein mit ihnen, das unterwirft sie dem göttlichen Endgerichte, welches ihre Verachtung der Güte und Langmuth Gottes bestraft. In der Verkehrtheit aber ihrer Sinnesart, daß sie das Böse thun, dessen Strafwürdigkeit sie erkennen, rächt sich ihre Gleichgültigkeit gegen die Erkenntniß Gottes. Folglich führt sich ihr Geschick, daß Gottes Zorn sich schon in der Gegenwart und schließlich im Endgerichte über sie offenbart, auf ihre Verläugnung der Erkenntniß Gottes zurück, und dient ihnen die Offenbarung des göttlichen Wesens, welche ihnen vor Augen liegt, und in Folge dessen auch ihre Erkenntniß, was Rechtens ist, sammt der ihnen damit gegebenen sittlichen Urtheilsfähigkeit blos dazu, ihnen jede Möglichkeit einer Selbstrechtfertigung oder Selbstentschuldigung vor Gott ab-

Digitized by Google

zuſchneiden. Denn zwiſchen ihrer Selbſtverblendung gegen die ſtetige Offenbarung des göttlichen Weſens und zwiſchen der ſchlüßlichen Offenbarung des Zornes Gottes liegt die Wirkung Gottes, vermöge deren ſich ihre Verſündigung gegen ihn in der Art rächt, daß ſie nicht nur ihre eigene geſchöpfliche Ehre ſchänden, die Möglichkeit ihrer Selbſtfortpflanzung durch unnatürliche Verkehrung des Geſchlechtstriebs aufheben, und mit den Bedingungen friedlichen Fortbeſtands der menſchlichen Geſellſchaft in Widerſtreit leben, ſondern auch durch den Widerſpruch, in welchem ihr Thun mit ihrem eigenen ſittlichen Urtheile ſteht, ſich ſelbſt verurtheilen, und alſo von wegen der ſittlichen Erkenntniß, welche ſie beſitzen, ohne ihr für ſich ſelbſt Folge zu geben, dem göttlichen Gerichte ebenſo entſchuldigungsunfähig gegenüberſtehen, als von wegen der Erkenntniß des Weſens Gottes, welche ſie nicht beſitzen, obwohl ſie ihnen gegeben iſt.

Der Apoſtel hat den Tag dieſes Gerichts nicht nur einen Tag des Zorns, ſondern auch einen Tag des gerechten Richtens Gottes genannt. Die Gerechtigkeit ſeines Richtens beſteht aber darin, daß er einem Jeden vergelten wird nach ſeinem Thun. Indem dieß der Apoſtel mit relativiſchem Anſchluſſe, aber wie in einem ſelbſtſtändigen Hauptſatz[1]), hinzufügt, kommt er über die Beſtrafung der Gottloſigkeit und Ungerechtigkeit, von der er ſeit 1, 18 gehandelt hat, hinaus auf den Gegenſatz, in welchen er dieſen Abſchnitt ausgehen läßt, daß Gott den Einen Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit als Entgeld geben, daß dagegen den Anderen Zorn und Grimm widerfahren wird. Insgemein nimmt man in der erſten Hälfte dieſes Gegenſatzes ζωὴν αἰώνιον für das nähere und τοῖς καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν für das entferntere Objekt von ἀποδώσει. Aber hiegegen ſpricht[2]) erſtlich die Schwerfälligkeit dieſer letztern Verbindung, zweitens die Unwahrſcheinlichkeit, daß Paulus das von Gott mit ewigem Leben belohnte Verhalten ein Trachten nach Herrlichkeit und Ehre genannt haben ſollte, und drittens die Untauglichkeit der Präpoſition κατά, um das Thun zu bezeichnen, welches dem hienach Trachtenden zur Erreichung ſeines Verlangens dienen ſoll.

[1]) vgl. Roſt Gramm. S. 679. [2]) vgl. Reiche.

Digitized by Google

Καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ entspricht augenfällig dem *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, so zwar, daß als das, wornach sich die Vergeltung hier richtet, nicht überhaupt nur ein gutes Verhalten benannt ist, sondern das Beharren darin[1]); und *δόξα καὶ τιμὴ καὶ ἀφθαρσία*, wie im 10. Verse *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη*, ist zur Bezeichnung dessen, was dem Menschen für solches Verhalten zu Theil wird, eben so geeignet, als es ohne eine Näherbestimmung von *δόξα καὶ τιμή* unpassend ist, den Gegenstand seines Trachtens zu benennen: wobei nicht unbeachtet bleiben will, daß *δόξα καὶ τιμή* an *τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν* und an die *πάθη ἀτιμίας* und *ἀφθαρσία* an *ἄξιοι θανάτου εἰσίν* erinnert, indem der Apostel die Güter, welche der Gottesfürchtige als ewigen Lohn erhält, den Folgen gegenüberstellt, welchen Gott schon in diesem Leben den Gottlosen anheimfallen läßt. Zunächst durch *ἀφθαρσίαν* veranlaßt schließt sich der grundangebende Participialsatz *ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον* an[2]), von welchem man eben deshalb, weil er die Beschaffenheit der Gabe Gottes aus der Beschaffenheit dessen erklärt, wornach den Gerechten verlangt, nicht sagen kann, daß er matt und schleppend nachhänge[3]). Nach ewigem Leben verlangt ihn, und so gibt ihm Gott auch statt der Vergänglichkeit dieses zeitlichen Lebens die Unvergänglichkeit. In der andern Hälfte des Gegensatzes verbindet man insgemein *τοῖς ἐξ ἐριθείας*, wie auch in der ersten Etliche[4]) *τοῖς καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* verbinden. Für Letzteres beruft man sich auf *οἱ κατὰ σάρκα* und *οἱ κατὰ πνεῦμα ὄντες*, für Ersteres auf *ὁ ἐκ πίστεως* 3, 26. Beides mit Unrecht *Οἱ κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα ὄντες* sind diejenigen, für deren Seinsweise Fleisch oder Geist maßgebend ist: um hiemit verglichen werden zu können, müßte *τοῖς ἐξ ἐριθείας* das *οὖσιν*, welches man ergänzt, wirklich bei sich haben. Und *ὁ ἐκ πίστεως* ist derjenige, welcher das, wovon im Zusammenhange die Rede ist, vermöge Glaubens ist oder wird[5]); eine derartige Ergänzung aber aus dem Zusammenhange gäbe es für *οἱ ἐξ ἐριθείας* nicht. Man hat sich namentlich auch auf Phil. 1, 16 f. berufen. Aber dort will nicht *οἱ ἐξ ἀγάπης* und *οἱ ἐξ ἐριθείας* ver-

---

[1]) vgl. 1 Thess. 1, 3. [2]) vgl. Akt. 13, 48. [3]) gegen Meyer. [4]) z. B. Fritzsche, Krehl. [5]) vgl. z. Gal. 3, 7. 12.

Digitized by Google

bunden sein, sondern οἱ μέν und οἱ δέ stehen sich gegenüber, und ἐξ ἀγάπης und ἐξ ἐριθείας, welchem letztern οὐχ ἁγνῶς zur Seite tritt, gehört adverbialisch mit τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν zusammen[1]). Ebenso verhält es sich an der vorliegenden Stelle, nur daß hier nicht einfach τοῖς μέν und τοῖς δέ sich gegenübersteht, sondern das zweite Glied des Gegensatzes einen selbstständigen Satz bildet, während das erste von ἀποδώσει abhängt: einen Unterschied, welcher mit sich bringt, daß in der zweiten Hälfte das zu Vergeltende, welches in der ersten dem κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ entsprechen mußte, in die Benennung derer aufgenommen erscheint, welchen vergolten wird. Sie heißen οἱ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦντες μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθόμενοι δὲ τῇ ἀδικίᾳ[2]). Ἐριθεία, das Verhalten dessen, der mit seinem Thun nicht die erstrebenswerthe Sache, sondern im Gegensatze dazu sein schlechtes Ich, so wie es ist, will und geltend macht[3]), hat im Gefolge, daß die Menschen der Wahrheit nicht, wohl aber der Ungerechtigkeit gehorsamen. Denn der Wahrheit müßten sie die Ehre geben und ihr Ich dahinter zurücktreten lassen; die Ungerechtigkeit dagegen ist ihnen verwandt, und wenn sie ihr folgen, thun sie nur sich selbst ein Genüge. So sind sie, wie es 1, 18 hieß, οἱ τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες. Daß diese Erklärung an dem καί vor ἀπειθοῦσιν scheitere, kann man nicht sagen. Im Gegentheil ist es denen im Wege, welche τοῖς ἐξ ἐριθείας verbinden, indem es dann sicherlich τοῖς ἐξ ἐριθείας οὖσιν καὶ ἀπειθοῦσιν heißen müßte. Wir haben hier einen der Fälle, wo καί mit Bezug auf Vorhergehendes denn Sinn eines „nicht nur nicht — sondern auch“ hat[4]). Es bezieht sich nämlich auf ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον und drückt aus, daß solche Menschen, denen es nur um ihr schlechtes Ich zu thun ist, eben deshalb, anstatt nach ewigem Leben zu begehren, was ihr selbsteigenes Verlangen wäre, vielmehr der Wahrheit, welche ihnen doch entgegengebracht wird, den Gehorsam weigern, und dafür der Ungerechtigkeit zu Willen sind.

Nur eine nachdrucksvolle Wiederholung des in V. 7—8 Enthaltenen[5]), etwa mit Betonung der ausnahmslosen Allgemeinheit[6]) ist dem göttlichen End- Gleichgültig

[1]) vgl. z. B. Rheinwald z. d. St. [2]) vgl. Origines z. d. St. [3]) vgl. zu Gal. 5, 20. [4]) vgl. z. B. Xeneph. mem. 1, 3, 1 und Kühner z. d. St. [5]) so z. B. de Wette, Tholuck, van Hengel. [6]) so Meyer, Philippi.

Digitized by Google

gericht gegenüber auch der Unterschied von Juden und Heiden, da es auf das Thun, nicht auf das Wissen des Gesetzesinhalts ankommt. 2, 9—12.

der Vergeltung pflegt man ihn V. 9—10 zu sehen. Die falsche Wendung, die man der vorhergegangenen Ausführung dadurch gegeben hat, daß man 2, 1 den Juden angeredet sein ließ, hat zur Folge, daß man den Fortschritt nicht wahrnimmt, der sich hier dadurch einleitet, daß der Satz, Gott werde einem Jeden vergelten nach seinem Thun, nunmehr mit Rücksicht auf den religionsgeschichtlichen Gegensatz des Juden und Griechen, welcher hiefür gleichgültig sei, nach den beiden Seiten der Bestrafung des Bösesthuns und der Belohnung des Gutesthuns ausgeführt wird. Auf *Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος* und *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* ruht hier der Nachdruck. Nachdem der Apostel von 1, 18 an von der menschlichen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit gehandelt hat, über welche Gottes Zorn geoffenbart wird, ohne daß die Offenbarung des göttlichen Wesens in der Schöpfung und das Vermögen sittlichen Urtheils zu etwas Anderm dient, als dem göttlichen Zorne verantwortungslos zu überliefern, ist er zuletzt auf den Satz hinausgekommen, daß Gott einem Jeden vergelten wird nach seinem Thun, und hat sich dadurch ermöglicht, zweierlei Thun und zweierlei Vergeltung sich gegenüberzustellen, um nun von der Thatsache, daß nur nach dem Thun sich des Menschen Geschick so oder anders entscheiden wird, zu der andern fortzuschreiten, daß der Gegensatz, ob Einer dem naturwüchsigen Völkerthum, welches im Griechenthum zur Blüthe seiner Entwickelung gelangt ist, oder dem Volke des heilsgeschichtlichen Gebiets angehört, ohne Einfluß darauf ist. Wobei er jedoch die Gleichstellung des Juden und des Griechen auch diesmal nicht vollzieht, ohne durch das auf den Erstern bezügliche *πρῶτον* den innerhalb dieser Gleichheit stattfindenden Unterschied zu betonen, daß der Angehörige des heilsgeschichtlichen Gebiets der einen wie der andern Vergeltung am nächsten steht, nächster Gegenstand des göttlichen Richtens ist. Erklärt man sich dieses *πρῶτον* dadurch, daß sich mit dem Maße der Mittel auch die Verantwortlichkeit steigere[1]), so leidet dieß keine Anwendung auf V. 10; und erklärt man es dadurch, daß Gott dem Bundesvolke ein gegebenes Wort zu lösen hatte[2]), so leidet dieß keine Anwen-

[1]) so Philippi. [2]) so Tholuck.

Digitized by Google

dung auf V. 9. Zu beiden Sätzen gleichermaßen, daß dem Juden nicht minder als dem Griechen Böses mit Bösem, und daß dem Griechen nicht minder als dem Juden Gutes mit Gutem erwidert werden wird, paßt *πρῶτον* nur dann, wenn es ausdrückt, daß dieß dem Juden vermöge seiner Zugehörigkeit zu dem Volke, welches Gottes Volk ist, früher gilt, als dem Griechen, welcher außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebietes stehend der entferntere Gegenstand des auf diesem Gebiete sich anbahnenden göttlichen Gerichts ist: eine Auffassung, bei der man freilich nicht sagen kann, daß eine in Gottes Unparteilichkeit nothwendig begründete Priorität gemeint sei[1]), bei der man aber dem Zusammenhange mit dem Folgenden nichts desto weniger gerecht wird, da es nur die Gleichstellung des Juden und Griechen ist, welche auf die Thatsache, daß bei Gott keine Parteilichkeit statthat, zurückgeführt und aus ihr begründet wird.

Es hätte Parteilichkeit Statt bei Gott, wenn das, was Juden und Griechen unterscheidet, einen Unterschied hinsichtlich des Geschicks mit sich brächte, welches die Sünder betrifft. Da nun der Unterschied zwischen ihnen, welcher für ihr Thun von Belang ist, darin besteht, daß sich die Einen im Besitze einer göttlichen Ordnung ihres Verhaltens, eines Gesetzes, befinden und die Anderen nicht; so gestaltet sich der Satz des 12. Verses, welcher die Verneinung göttlicher Parteilichkeit Angesichts des Gegensatzes von Juden und Griechen aufrechterhält, zu einer Erklärung darüber, wie sich dieser Unterschied mit der Unterschiedslosigkeit der Bestrafung aller, die gesündigt haben, ausgleichen wird[2]). Nur von der Bestrafung sagt hier der Apostel, nicht auch von der Belohnung, weil es dem Parteiischen näher liegt, den Sünder straflos, als den Guten unbelohnt zu lassen, und also die Unparteilichkeit Gottes überhaupt gesichert ist, wenn es für die Bestrafung keinen Unterschied macht, ob der Sünder Jude ist oder Grieche. Es wird aber keinen Unterschied machen, den ausgenommen, welcher dadurch gegeben ist, daß die Einen ein Gesetz hatten, die Anderen nicht. Von jenen heißt es *ἀνόμως ἥμαρτον* und *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*, von diesen *ἐν νόμῳ*

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Th. Schott S. 165.

Digitized by Google

ἥμαρτον und διὰ νόμου κριθήσονται. Das καί vor ἀπολοῦνται drückt allerdings aus, daß den Sündern in ihrem Verderben das ihrem Sündigen entsprechende Geschick widerfährt, aber so, daß dieser Gegensatz des Sündigens und des ihm entsprechenden Verderbens dem für beides gleichmäßig geltenden ἀνόμως unterstellt ist und also ἀνόμως den Ton hat[1]). Vor κριθήσονται wäre ein solches καί unpassend, weil sich κρίνεσθαι anders zu ἡμαρτάνειν verhält, als ἀπόλλυσθαι: wie das Gericht ausfallen wird, ergibt sich hier daraus, daß mittelst derselben gottgegebenen Ordnung des Gemeinlebens, innerhalb welcher gesündigt worden ist, auch das Urtheil geschöpft wird. Denn so will ἐν νόμῳ gefaßt sein[2]), und nicht heißt es „im Besitze eines Gesetzes", wofür solche Fälle, in denen Verba des Kommens mit ἐν verbunden sind, nicht beweisen können[3]). Was den Adverbialbegriff ἀνόμως anbetrifft, so ist er offenbar gleich sehr geeignet, zu ἐν νόμῳ wie zu διὰ νόμου den Gegensatz zu bilden. Ein Sündigen heißt das widergöttliche Verhalten unter allen Umständen, mag es innerhalb oder außerhalb einer gottgegebenen, geoffenbarten Ordnung des menschlichen Gemeinlebens geschehen; und ebenso wird es in beiden Fällen bestraft werden, nur mit dem Unterschiede, daß die Bestrafung im erstern Falle Handhabung des übertretenen Gesetzes ist, während dasselbe im andern Falle keine Anwendung findet. Daß aber da, wo ein Gesetz gegeben ist, auch eine richterliche Handhabung desselben und also eine Bestrafung seines Uebertreters wirklich stattfindet, bestätigt der Apostel durch den Satz des 13. Verses in der Art, das er die Bedingung geltend macht, unter welcher allein der einem Gesetze Unterstellte den Gott für sich hat, der es gegeben hat. Es nur vernommen zu haben, hilft hiezu nicht; man muß es erfüllt haben, um von Gott für gerecht geachtet zu werden.

Denn ein Heide, welcher das vom Gesetz Gebotene thut, ermangelt dessen nicht, wozu das Gesetz dienen will; 2, 14—16.

Also auf das Thun, nicht auf das Wissen kommt es auch bei denen an, die ein Gesetz haben, welches ihnen sagt, was Gott von ihnen fordere. Mit dieser Versicherung begründet der Apostel das mit διὰ νόμου κριθήσονται Ausgesagte[4]), somit aber auch seine

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. 3, 19; 1 Kor. 9, 21. [3]) gegen Fritzsche u. A. [4]) gegen Th. Schott. S. 168.

Digitized by Google

Versicherung der durch letztern Satz aufrechterhaltenen Unparteilichkeit Gottes, welche macht, daß der Unterschied, ob Jude oder Grieche, für das endliche Geschick des Menschen gleichgültig ist. Wenn er nun wieder mit γάρ fortfährt, so wird man, da die Annahme, V. 14—15 sei eine nachträgliche Randbemerkung[1]) oder eine Parenthese[2]), vorerst wenigstens keinen Anspruch auf Berücksichtigung hat, im Folgenden eine Bestätigung der in V. 13 enthaltenen Versicherung erwarten. Er spricht hier, da er ὅταν gebraucht, von etwann vorkommenden Fällen, in denen heidnischer Seits, wie das artikellose ἔθνη umschrieben werden mag[3]), ein Thun dessen vorkommt, was Gottes geoffenbartes Gesetz, dasselbe[4]), welches vorher mit dem artikellosen νόμον, nur aber dort ohne Rücksicht auf die geschichtliche Wirklichkeit eines solchen Gesetzes[5]), gemeint gewesen war[6]), diejenigen thun heißt, denen es gegeben ist. Denn τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν kann nicht heißen „das thun, was das Gesetz thut". Daß ποιεῖν τά τινος Führung der Geschäfte, Betreibung der Angelegenheiten eines Andern bedeutet, läßt sich für diese Auslegung nicht geltend machen[7]), da in solchen Fällen ein Thun gemeint ist, welches dem Andern dient und zu Gute kommt, nicht aber ein Thun eben dessen, was der Andere auch seinerseits thut. In solchen Fällen liegt der Ton auf dem Genitiv, weil es sich darum handelt, wessen Geschäfte Einer führt, wessen Angelegenheiten er betreibt. Im vorliegenden Falle dagegen ergibt sich aus dem Zusammenhange, daß der Ton auf ποιῶσιν ruht. Denn daß es auf das Thun ankommt, will der Apostel beweisen, während es sich von selbst versteht, daß dieses Thun ein Thun dessen sein will, was Gott von dem Menschen fordert, also ein Thun des im Gesetze heilsgeschichtlicher Weise Kundgegebenen. Sonach und da im Begriffe des Gesetzes die Vorstellung eines Gebietens und nicht die eines Thuns gegeben ist, kann τὰ τοῦ νόμου nichts Anderes sein als das vom Gesetz Gebotene. Da nun das Subjekt des Satzes schon von selbst die Vorstellung der Gesetzlosigkeit in sich schlösse, wenn sie auch nicht durch den nachträglichen Beisatz τὰ μη

[1]) so Laurent neutest. Studien S. 18 f. [2]) so Meyer u. A. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbew. I. S. 567. [4]) gegen Th. Schott S. 166. [5]) gegen Meyer. [6]) anders van Hengel S. 212. [7]) gegen Mehring.

Digitized by Google

νόμον ἔχοντα, dessen μή sich aus der Bezüglichkeit dieser Verneinung auf das Verbum finitum erklärt, eigens ausgedrückt würde; so ergibt sich für das, wie die Wortstellung beweist[1]), dem Prädikate beigegebene φύσει die Bedeutung, daß ein unter solchen Umständen erfolgendes Thun des vom Gesetze Erforderten vermöge dessen zu Wege kommt, was die Handelnden an sich selber sind, ohne daß etwas außer ihnen Befindliches sie dazu antreibt. Dieß führt dann aber nicht auf den Gegensatz einer ursprünglichen, mit dem Dasein gegebenen und einer durch Zucht, Bildung, Kunst oder sonstige andere Einwirkung gestalteten Verfassung[2]), sondern auf den der außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets vorhandenen Beschaffenheit des Menschen und dessen, was innerhalb dieses Gebiets von dem eigenen Wesen des Menschen unabhängig als Antrieb und Bestimmungsgrund wirkt. Denn je nach dem Begriffe des Gegenstands, von welchem es heißt, er sei oder thue Etwas φύσει, erhält φύσις eine verschiedene Beziehung, in der es gemeint ist, ohne deshalb seine Bedeutung zu verändern[3]).

In solchen Fällen nun, wo ein derartiges Thun des vom Gesetze Gebotenen vorkommt, sind die Handelnden, während Besitz eines Gesetzes bei ihnen nicht statthat sich selbst Gesetz. So nämlich will das Verhältniß des νόμον μὴ ἔχοντες zu ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος ausgedrückt sein, und nicht mit „obwohl“[4]), was nur passen würde, wenn der Gegensatz wäre, daß sie das vom Gesetz Geforderte desungeachtet thun, auch nicht mit „weil“[5]), was sich nur dann mit μή vertrüge, wenn die Meinung wäre, daß sie sich ihrer Ermangelung eines Gesetzes bewußt und in Anbetracht derselben sich selbst Gesetz seien[6]). Der Ton liegt auch, wie es die Natur dieser Gegensetzung mit sich bringt, nicht auf der Verneinung, sondern auf ἔχοντες. Denn nicht so lautet der Gegensatz, als hätten sie statt des mosaischen Gesetzes ein anderes[7]), sondern sie sind sich das, was der Jude hat, vernehmen also nicht blos das bei sich selbst, was dem Juden das Gesetz sagt, sondern sagen es sich selbst. Denn so viel etwas Anderes und so viel mehr ist es, sich selbst

[1]) gegen Bengel u. A. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. Harleß z. Eph. 2, 3. [4]) so z. B. Th. Schott. [5]) so z. B. Meyer. [6]) vgl Winer Gramm. S. 432. [7]) gegen Mehring, van Hengel u. A.

Digitized by Google

Geſetz ſein, als ein Geſetz haben. Wer ein Geſetz hat, dem iſt außer ihm vorgeſchrieben, was Gott von ihm fordere; wer dagegen ſich ſelber Geſetz iſt, der ſchreibt es ſich ſelber vor, macht alſo den Willen Gottes zu ſeinem eigenen. Daß er dieß thue, ſieht man daran, wenn er das thut, was Gott im Geſetze vorſchreibt. Daher ſagt der Apoſtel, in allen den Fällen, wo Heiden das vom Geſetz Geforderte thun, finde das ſtatt, was er mit ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος ausdrückt. Für die Richtigkeit unſerer Auffaſſung dieſer Worte bürgt die Begründung des damit Geſagten, welche der mit οἵτινες angeſchloſſene Relativſatz bringt. Daß hier τὸ ἔργον τοῦ νόμου[1]) das wie in V. 7 einheitlich gedachte Verhalten iſt, deſſen Forderung den Inhalt des Geſetzes bildet, bedarf nach dem über τὰ τοῦ νόμου Geſagten keines Beweiſes mehr. Wenn es alſo heißt ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, ſo iſt damit nicht geſagt, daß ſie das Urtheil des Geſetzes ihren Herzen eingeprägt in ſich tragen[2]), ſondern ein Thun muß gemeint ſein, welches den mit οἵτινες angekündigten Beweis gewährt, daß es mit dem Satze ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος ſeine Richtigkeit hat. Dieſer Beweis iſt aber auch wirklich gegeben, wenn dieſes Thun ein ſolches iſt, mit welchem ſie das vom Geſetze geforderte Verhalten als ihren Herzen eingeſchrieben[3]) erweiſen. Denn ins Herz geſchrieben kann daſſelbe nur dann heißen, wenn es zur eigenen Herzensſache, zur eigenen Willensmeinung geworden iſt[4]).

Unmöglich kann aber nun mit ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν daſſelbe Thun gemeint ſein, welches vorher ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου hieß[5]). Und zwar ſchon deshalb nicht, weil dann der Relativſatz nicht geeignet wäre, den mit οἵτινες angekündigten Beweis zu geben: er würde nur eben das in anderer Form wiederholen, was bewieſen ſein will, daß ſolches Thun zu erkennen gebe, ſie ſeien ſich ſelbſt Geſetz. Sodann aber auch deshalb nicht, weil ſich weder der Participialſatz συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ

[1]) vgl. Joh. 6, 28, 29; Apokal. 2, 26. [2]) gegen Tholuck. [3]) ſo gegen m. W. d. Schriftbeweis I. S. 568, vgl. Meyer z. d. St. [4]) vgl. Jer. 31, 33 u. Graf zu dieſer St., auch Bleek u. Ebrard z. Hebr. 8, 10. [5]) gegen Rückert, Meyer, Philippi, van Hengel u. A.

Digitized by Google

καὶ ἀπολογουμένων, gleich als gebe er einen zweiten Beweis neben jenem ersten[1]), von dem relativischen Hauptsatze abscheiden, noch auch die Zeitbestimmung ἐν ἡμέρᾳ mit folgendem ὅτε, sei es durch einen willkürlichen Einschub, auf den sie sich beziehen soll[2]), oder gar durch Rückbeziehung über die angebliche Parenthese des 14. und 15.[3]), ja selbst auch des 13. Verses[4]) hinweg, aus dem Zusammenhange mit dem Hauptsatze sowohl als mit seinem participialen Beisatze ablösen, oder vermöge futurischer Fassung des letztern an ihn allein anschließen läßt[5]). Der Participialsatz, welcher von einem Thun handelt, dessen Subjekt von dem des Hauptsatzes verschieden ist, muß etwas aussagen, was zu dem im Hauptsatze ausgedrückten Thun begleitend hinzutritt, und die Zeitangabe muß sich zu dem Hauptsatze eben so gut schicken, als zu dem participialen Nebensatze. Letzteres wäre nun freilich, da von einer futurischen Fassung das Präsens ἐνδείκνυνται keine Rede sein kann[6]), schlechterdings unmöglich, wenn hinter ἐν ἡμέρᾳ ὅτε ein Futurum folgte. Aber daß nicht κρινεῖ, sondern κρίνει geschrieben sein will, erhellt aus der Beschaffenheit des hier gemeinten göttlichen Thuns, welches man irrthümlich für das Endgericht nimmt[7].) Es ist erstlich schon zweierlei, daß Gott das Verborgene der Menschen an den Tag bringt[8]) und daß er es richtet. Nicht als ein Verborgenes richtet er es im Endgerichte, sondern als ein nicht mehr Verborgenes, und nicht das Verborgene allein richtet er dann, sondern das gesammte Verhalten. Warum nun dennoch in diesem Zusammenhange das Richten des Verborgenen allein hervorgehoben sein sollte, läßt sich nicht absehen, da es sich V. 13 nur darum handelte, daß die göttliche Entscheidung nach dem Thun, nicht nach dem Wissen des Gesetzes ausfällt[9]), nicht aber darum, daß sie durch die wesentliche Wirklichkeit, statt durch den äußern Schein bestimmt werde[10]). Vollends aber wollen die Worte κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου zum Endgerichte nicht passen. Denn weder, daß

---

[1]) so z. B. de Wette, Philippi, van Hengel. [2]) so z. B. van Hengel. [3]) so Lachmann, Baumgarten-Crusius, Meyer. [4]) so z. B. Reiche. [5]) so Fritzsche. [6]) gegen Bengel u. A. [7]) dieß auch gegen m. W. d. Schriftbeweis I. S. 569. [8]) 1 Kor. 4, 5. [9]) gegen Meyer, van Hengel. [10]) gegen Umbreit.

Digitized by Google

Gott richten[1]), noch daß er das Verborgene[2]) oder daß er durch Jesum Christum[3]) richten wird, stand zu der Besonderheit der Heilsbotschaft, wie sie gerade dem Heidenapostel zu verkündigen oblag, in irgend einer Beziehung, noch läßt sich ein Grund ausfindig machen, warum er die Erinnerung für nöthig erachtet haben sollte, daß er dieß zu lehren nicht unterlasse[4]). Wird aber κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου als Bezeichnung dessen gefaßt, wornach Gott sein Urtheil bemessen wird[5]), was allerdings die nächstliegende Bedeutung des κατά hinter κρίνειν ist; so erhält man eine Vorstellung vom Gericht, welche dem von 2, 9 an über dasselbe Gesagten so ungleichartig ist, daß man sich, aber vergeblich, nach der Ursache fragt, warum es hier unter einen so ganz andern Gesichtspunkt gestellt wird. Man hat gesagt, die apostolische Botschaft im Unterschiede vom Gesetze gebe den Maßstab der Wahrheit und Liebe, nach welchem nicht die zweifelhafte äußere That, sondern das Verborgene der Menschen gerichtet wird. Aber dann erscheint ja ein κρίνειν διὰ νόμου ausgeschlossen[6]). Oder man hat die Botschaft des Heidenapostels insonderheit, also die Botschaft von der für Juden und Heiden gleichen und selbigen Gnade Gottes, als den Maßstab für das göttliche Richten benannt gefunden. Aber dann richtet sich ja Gerechterklärung und Verurtheilung nach der Annahme oder Abweisung der durch solche Botschaft dargebotenen Gnade, und nicht nach dem, wovon bisher allein die Rede gewesen ist und im Folgenden allein die Rede sein wird, ob der Mensch das vom Gesetze Erforderte oder dessen Widerspiel gethan hat[7]).

Ein göttliches Richten des im Menschen Verborgenen, welches so zu nennen ist, weil es sich im Innern des Menschen vollzieht, und zwar ein Richten desselben nach Maßgabe der sonderlich dem Heidenapostel befohlenen Heilsbotschaft, das auch ein Richten durch eben denselben Jesus Christus ist, von welchem diese Botschaft handelt, findet so oft statt, als diese Botschaft verkündigt wird[8]). Als der Gott, welcher will, daß alle Menschen Heil gewinnen[9]),

---

[1]) so z. B. Fritzsche. [2]) so Klee. [3]) so z. B. Glöckler. [4]) gegen Mehring. [5]) so Umbreit, Meyer. [6]) gegen Umbreit. [7]) gegen m. W. d. Schriftbeweis a. a. O. [8]) vgl. Hebr. 4, 12. [9]) 1 Tim. 2, 4.

Digitized by Google

handelt er da durch den für alle gleichen Mittler des Heils im Innern der Menschen, und spricht sein Urtheil über das, was er in ihnen vorfindet, um sie dadurch zur Ergreifung des dargebotenen Heils zu bestimmen. Von diesem im Gegensatze zum Endgerichte beschriebenen Gerichte Gottes sagt der Apostel, daß unter seiner Wirkung diejenigen Heiden, von denen er gesagt hat, daß sie sich selbst Gesetz seien, das vom Gesetz geforderte Thun als ihren Herzen eingeschrieben erzeigen. Nicht erst am Tage desjenigen Gerichts, von welchem vorher die Rede gewesen ist, wird sich darstellen, daß ihnen eben dasselbe Thun, welches den Inhalt des Gesetzes bildet, eigene Herzenssache ist; sondern jeder Tag, an dem Gott die Botschaft von dem Heile Christi unter den Heiden verkündigen läßt, wird für alle, die sie hören, weshalb es *τῶν ἀνθρώπων* heißt und nicht *αὐτῶν*, zu einem Tage inwendigen Gerichts, an dem Gottes Urtheil auf solche Herzensbeschaffenheit trifft. Denn wer dem göttlichen Urtheile Recht gibt und deshalb das ihm dargebotene Heil ergreift, der beweist ja damit, daß er selbst das von sich fordert, was Gottes heilsgeschichtlich geoffenbartes Gesetz denen befiehlt, die es haben. Müßte der Mensch, um dem innerlich vernommenen göttlichen Urtheile Recht zu geben, das außer ihm geschriebene Gesetz haben, so könnte es diejenige Heilsbotschaft, welche dem Heidenapostel als solchem befohlen war, gar nicht geben. Aber überall, wo diese Botschaft verkündigt wird, dient der Gehorsam, den sie findet, zum Erweise, daß es unter denen, die kein geschriebenes Gesetz besitzen, Herzen gibt, denen des Gesetzes Werk innerlich eingeschrieben ist. Dieselben aber, welche dann dem ihr Inneres richtenden Gotte Recht geben, haben zuvor schon, so oft sie dies und jenes vom Gesetz Erforderte thaten, hiedurch thatsächlich bewiesen, daß sie sich selbst Gesetz seien.

So verschieden ist also das mit *ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* ausgedrückte Thun von dem vorher *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* genannten. Es ist aber auch nicht eins mit den Vorgängen, von denen der Participialsatz *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* handelt[1]). Wie könnte es auch eins mit

[1]) gegen Köllner, Krehl, Mehring, Bisping u. A,

Digitized by Google

ihnen sein, da sie lediglich innerliche Vorgänge sind, während jenes Thun einen für Andere wahrnehmbaren Erweis bieten soll? einen Erweis, zu welchem dann aber auch jene Vorgänge nicht als ein zweiter hinzutreten können. Etwas von dem eigenen Thun der Heiden Unterschiedenes, aber ursächlich damit Verbundenes benennt der Participialsatz. Er sagt von dem Zeugnisse, das ihr Gewissen gibt, wenn Gott ihr Inneres richtet, und gebraucht dafür den Ausdruck συμμαρτυρεῖν, um nicht unbemerkt zu lassen, daß es mit dem Urtheile Gottes übereinstimmt. Er sagt von ihren Gedanken, daß sie μεταξὺ ἀλλήλων, was bei der Innerlichkeit des Vorgangs nicht von einem Verkehre der Heiden[1]), sondern nur von dem Wechselverkehre ihrer Gedanken unter einander verstanden werden kann, Anklage erheben oder auch Schutzrede thun, Anklage nämlich gegen den und Schutzrede für den, in welchem sie durch Gottes Gericht hervorgerufen sich hin und her, auf und ab bewegen. Daß die Anklage vorwiegt und die Schutzrede nur etwa zwischenein auch wohl einmal zu Wort kommt, nur so weit nämlich, daß der Angeklagte nicht verzweifelt unter dem Gerichte Gottes, liegt in der Verbindung durch ἢ καί ausgedrückt, dessen καί dieß Mal mit dem Folgenden und nicht mit ἤ zusammengehört[2]). Denn es wird freilich keine andere Schutzrede Platz greifen, als die auch das Gute, an das sie erinnert, gleich wieder fallen lassen muß, um des Bösen willen, welches ihm anhaftete. Und so ist das Ergebniß des göttlichen Gerichts, daß der Heide, welcher das Zeugniß seines Gewissens mit dem Urtheile Gottes übereinstimmig und sich von seinen eigenen Gedanken verklagt sieht, dem Recht gibt, der ihn innerlich richtet, und damit beweist, er fordere selbst von sich, was das Gesetz von denen fordert, denen es gegeben ist. Er beweist dieß, wenn die Botschaft des Heils an ihn gelangt, durch seinen unter solchen inneren Vorgängen zu Wege kommenden Gehorsam gegen dieselbe, nachdem er es vorher in den Fällen bewiesen hat, wo er das vom Gesetz Gebotene that, ohne ein Gesetz zu haben.

Wir sehen nun, welche Begründung der in V. 13 ausge- während der Jude, wenn

[1]) gegen Baumgarten-Crusius, Meyer u. A. [2]) vgl. z. 2 Kor. 1, 13.

Digitized by Google

er gegen das Gesetz handelt, hiedurch verschuldet, daß Gott von den Heiden gelästert wird, zu deren Unterweisung ihn sein Besitz des Gesetzes befähigte. 2, 17—24.

sprochenen Versicherung in V. 14—16 enthalten ist. Wenn es vorkommt, daß Heiden in der einen oder andern Weise das sich selbst sagen, was den Juden das Gesetz lehrt; so kann für die Gerechtigkeit vor Gott Nichts darauf ankommen, ob man zu denen zählt, welche das Gesetz vorlesen hören. Aber auch nach der andern Seite in Betreff dessen, welcher das Gesetz hat und hört, wird der Apostel den gleichen Satz begründen, wenn er sich nun rednerisch an den wendet, dessen Anspruch, vor dem Heiden Etwas bei Gott vorauszuhaben, ihn dazu veranlaßt hat, jenen Satz auszusprechen. Was er in V. 17—20 von ihm, dem Juden, sagt, schließt vorerst noch keinen Tadel ein[1]). Es ist nichts Unrechtes, daß er seinem Personennamen den Namen des Volks beigibt, dem er angehört, da er wohl Ursache hat, sich dessen zu freuen, daß er ein Jude ist. Es ist auch nichts Unrechtes, daß er sich auf das Gesetz verläßt und stützt, das er hat[2]), da es ihn allerdings der Unruhe überhebt, erst suchen zu müssen, was Gottes Wille und welches die rechte Ordnung menschlichen Gemeinlebens sei. Ebenso kann er Gottes sich rühmen, als der ihn hat und kennt, während die Heiden ohne Gott in der Welt sind[3]). Er kennt den Willen, nämlich den für die Menschen maßgebenden, und prüft nach ihm, was anders und verschieden von ihm ist — denn nur aus der Beziehung auf τὸ θέλημα will τὸ διαφέροντα[4]) verstanden sein[5]) —: Beides auf Grund dessen, daß er seinen Unterricht aus dem Gesetze empfängt, das ihn lehrt, was gewollt, und das ihn würdigen lehrt, was hievon verschieden ist. Warum sollte er sich aber dann nicht zutrauen, daß er die Blinden den Weg führen könne, den sie nicht sehen, und es bei denen licht machen könne, die im Finstern sind, daß er die, welchen der Verstand von Gut und Bös fehlt, zur Verständigkeit zu erziehen, die Unmündigen, also noch Urtheilsunfähigen, in der ihnen mangelnden Weisheit zu unterrichten vermöge? Er besitzt ja wirklich damit, daß er das Gesetz hat, die Ausgestaltung der Einsicht, welche ihn zum Erziehen, und der Wahrheit, welche ihn zum Belehren in Stand setzt. Alles

---

[1]) vgl. Th. Schott. [2]) vgl. LXX Mich. 3, 11. [3]) Eph. 2, 12. [4]) vgl. Phil. 1, 10. [5]) vgl. z. B. Mehring.

Digitized by Google

dieß schließt an und für sich selbst weder fleischlichen Hochmuth ein noch Proselytenmacherei. Aber schlimm ist es, wenn er Andere lehrt, sich selbst dagegen nicht, wenn er predigt „du sollst nicht stehlen" und selber stiehlt, wenn er lehrt, daß Ehebruch verboten ist, und selbst die Ehe bricht, wenn er die Götzen für Gräuel achtet, als ob ihm der Dienst seines Gottes heilig sei, dabei aber das Heiligthum, nämlich das Heiligthum, das es für ihn selbst ist[1]), nicht heidnische Tempel[2]), beraubt, indem er es an dem verkürzt, was er ihm schuldet[3]).

Unmöglich kann der Apostel, was er hier in V. 21—22 Schlimmes von dem Angeredeten aussagt, aus dem folgern, was den Inhalt von V. 17—20 bildet; und es ist eine schlechte Aushülfe, wenn man sagt, er folgere es eben nicht blos aus dem Vorhergegangenen, sondern zugleich aus der ihm vorliegenden Handlungsweise des Juden, auf die er seine Behauptungen gründen dürfe, ohne Einspruch dagegen befürchten zu müssen[4]). Gewiß hätte er Einspruch zu befürchten, da es so zu stehen käme, als wenn es sich bei einem Juden von selbst verstände, daß er ein Dieb und Ehebrecher und Tempelräuber ist. Damit, daß man die Sätze, welche ihn in diesem Lichte erscheinen lassen, fragweise liest, wird Nichts gebessert, sondern nur das nachsätzliche Verhältniß, in welchem man sie zu V. 17—20 stehen läßt, vollends zur Unmöglichkeit gemacht. Denn die Frage würde nicht lauten, ob der im Vordersatze Beschriebene Recht daran thue, so zu handeln[5]), oder warum er so handle[6]), sondern ob er so handle; dieß wäre dann aber keine Anklage, sondern vielmehr Ausdruck der Ueberzeugung, daß ein solches Handeln bei dem nicht statthabe, von welchem das im Bedingungsvordersatze Enthaltene gilt[7]): die Frage wäre in der Erwartung gestellt, daß der Gefragte sie verneine. Doch die Stellung des οὖν ist ja gar nicht der Art, als ob die Prädikate der folgenden Sätze aus dem Vorausgegangenen

[1]) vgl. z. B. Glöckler, Reiche, van Hengel. [2]) gegen Fritzsche, de Wette, Tholuck, Meyer, Philippi, Mehring u. A. [3]) vgl. Mal. 1, 8. 12 f.; 3, 10; test. XII patr. in Fabr. cod. pseudep. V. T. S. 578. [4]) so Mehring. [5]) so Baumgarten-Cruſius. [6]) so Bisping. [7]) vgl. z. B. 1 Kor. 6, 2; 9, 11.

Digitized by Google

gefolgert sein sollten: nur die Bezeichnungen ihres Subjekts werden dadurch auf das zuvor von demselben Subjekte Ausgesagte zurückgeführt[1]). Dann ist aber nicht abzusehen, warum sich der Bedingungsvordersatz in diesen Versen nicht fortsetzen sollte. Sie bilden eine zweite Hälfte desselben, welche den Angeredeten auf Grund des in der ersten Hälfte annahmsweise von ihm Ausgesagten als Subjekt eines ebenfalls annahmsweise beschriebenen sittlichen Verhaltens in einer Weise bezeichnet, daß ihm dadurch der Widerspruch vor Augen gerückt wird, in welchem sein sittliches Verhalten mit dem steht, was ihm vermöge seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volke eignet. Abgebrochen ist also die Rede nicht hinter V. 20, und nicht anakoluthisch hebt sie mit V. 21 von Neuem an[2]), in welchem Falle das Folgende dem Vorherigen entgegengesetzt und nicht mit οὖν ihm angeschlossen sein müßte; sondern es fragt sich nur, ob ein Nachsatz zu diesem zweitheiligen Vordersatze folgt, welcher den beiden Hälften desselben entspricht. Als solchen gibt sich nun V. 23[3]) schon dadurch zu erkennen, daß nicht fortgefahren wird ὁ ἐν νόμῳ καυχώμενος[4]), sondern ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, und daß im Nachsatze dieses Relativsatzes nicht wieder eine einzelne Versündigung genannt ist, sondern was der Angeredete mit seinem Sündigen überhaupt thut. Der Apostel faßt den Inhalt der beiden Hälften des Vordersatzes in einen sich aus ihnen ergebenden zwietheiligen Nachsatz zusammen, welcher dem Angeredeten zu bedenken gibt, wozu es ihm in Wirklichkeit dient, daß er ein Gesetz hat. Er rühmt sich dessen, daß er ein Gesetz hat, aber durch seine Uebertretung desselben schändet er den Gott, dessen Gesetz es ist. Man hat gemeint, ein Nachsatz zu V. 17—22 müßte vielmehr dahin lauten, der Angeredete werde desto weniger der Strafe entgehen[5]). Allein mit Unrecht. Nachdem von dem Heiden gezeigt worden ist, daß ihm, wenn er das vom Gesetze Geforderte thut, der Mangel eines Gesetzes keinen Eintrag thut, indem von ihm das Größere gilt, daß er sich selbst Gesetz ist; so sehen wir jetzt, daß der Jude, wenn er das vom Gesetze Verbotene

---

[1]) vgl. Meyer. [2]) gegen Reiche, Köllner, de Wette u. A. [3]) vgl. Glöckler. [4]) gegen Th. Schott. [5]) so Th. Schott.

Digitized by Google

thut, durch den Besitz eines Gesetzes keinen Vortheil hat, indem ihm dasselbe nur dazu dient, Gott zu verunehren, dessen Name, wie mit Schriftworten und, um zu beweisen, daß dieß wirklich geschieht, unter Hinweisung auf die Schrift hinzugefügt ist, durch Schuld derer, die sein Volk sind, unter den Heiden gelästert wird: ein Satz, der sich dem Sinne nach Ezech. 36, 22 f. findet, für dessen Ausdruck aber der Apostel die ihm bequemere griechische Uebersetzung von Jes. 52, 5 verwendet.

Darauf, daß man ein geschriebenes Gesetz besitze und das Wort desselben mit Ohren vernehme, kann es also vor Gott nicht ankommen, da in den Fällen, wenn Heiden das vom Gesetz Geforderte thun, ihre Gesetzlosigkeit sie nicht hindert, sich selbst Gesetz zu sein, was sie dann unter Gottes innerlichem Gerichte beweisen, während ein Jude, welcher das Gesetz übertritt, den Gott, der es ihm gegeben hat, öffentlich um seine Ehre bringt und zum Gegenstande heidnischer Lästerung macht. Denn dieser Gegensatz zwischen der Innerlichkeit des eben hiedurch allen Selbstbetrug ausschließenden Gerichts, unter welchem sich, wenn wir V. 16 richtig verstanden haben, der Heide als einen bewährt, der das Gesetz ins Herz eingeschrieben trägt, und zwischen der Oeffentlichkeit der Schmach, welche der Jude durch seine Gesetzübertretung dem heiligen Namen seines in Folge derselben von den Heiden mißkannten Gottes zuzieht, will allerdings nicht übersehen sein. Der Heide anerkennt den Gott, dessen Gesetz er nicht kennt, wenn er in seinem Innersten sein Urtheil über sich vernimmt, thatsächlich als seinen Gesetzgeber, und der Jude, der sich mit Worten berühmt, das Gesetz seines Gottes zu haben, führt durch seine thatsächliche Uebertretung dieses Gesetzes das Urtheil derer irre, die seinen Gott nicht kennen, uud verschuldet, daß sie ihn mißkennen. So gleichgültig ist der Unterschied, ob Einer ein äußerlich gegebenes Gesetz besitzt oder nicht, gegenüber dem andern, ob er das vom Gesetz Geforderte thut oder nicht: wornach es also auch mit der Versicherung des 13. Verses, daß nicht die Gesetzeshörer Gotte für gerecht gelten, sondern die Gesetzesthäter es sind, die auf Gerechterklärung hoffen dürfen, und weiter zurück mit der in V. 9—10 ausgesprochenen Gleichgültigkeit des Unterschieds von

Digitized by Google

Juden und Griechen gegenüber dem andern des Gutesthuns und Böſethuns ſeine Richtigkeit haben wird.

Ein ſolcher Beſchnittener iſt es eben nicht im Sinne Gottes, welchem dagegen ein Unbeſchnittener, der das Geſetz erfüllt, für beſchnitten gilt. 2, 25—29.

Auf Grund dieſes Zuſammenhangs von V. 14—24 mit V. 13 und des hiemit gegebenen Abſchluſſes der auf das Geſetz bezüglichen Gedankenreihe, die ſich an V. 11 und ſo an V. 9—10 angeknüpft hat, werden wir nun leichter verſtehen, wie der Apoſtel in V. 25 auf die Beſchneidung zu ſprechen kommt, als wenn man in V. 14—16 die Anwendbarkeit der in V. 13 benannten Gerichtsregel auf die Heiden und in V. 17—24 die Strafbarkeit der Juden bewieſen zu ſehen meint[1]), während doch weder dort die Thatſache, daß auch Heiden das vom Geſetze Gebotene, noch hier die Thatſache, daß auch Juden das vom Geſetze Verbotene thun, als eine Wirklichkeit erwieſen, ſondern vielmehr Erſteres als thatſächlich angenommen, und Letzteres ſelbſt dann, wenn V. 21—23 als Nachſatz gefaßt wird, nur vorausgeſetzt, im andern Falle aber nur bedingungsweiſe ausgeſagt iſt. *Περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ*, fährt der Apoſtel fort, *ἐὰν νόμον πράσσῃς*. Und zwar will dieſer Satz zunächſt für ſich allein genommen ſein, ohne Rückſicht auf das, was nachfolgt. Denn weder den Fall der Geſetzeserfüllung und den der Geſetzesübertretung, noch die Nützlichkeit der Beſchneidung im einen und ihre Unnützlichkeit im andern Falle finden wir mit *μέν* und *δέ* einander entgegengeſetzt, ſondern auf die bedingte Anerkennung, daß die Beſchnittenheit ihren Nutzen hat, folgt die Ausſage, was von der Beſchnittenheit des Beſchnittenen in dem Falle zu halten ſei, wenn das Widerſpiel deſſen bei ihm ſtatthat, was die Bedingung jener Anerkenntniß bildet. Das *μέν* hinter *περιτομή* iſt alſo das elliptiſche[2]), welches ſeinen Ton lediglich auf das Wort wirft, bei dem es ſteht, um einen unausgeſprochenen und ſelbſtverſtändlichen Gegenſatz anzudeuten. Nachdem nämlich bisher nur vom Geſetze die Rede geweſen iſt, deſſen Beſitz den Juden vom Nichtjuden unterſcheidet, ſo läßt ſich der Apoſtel nun auch auf den andern Unterſchied ein, welcher darin beſteht, daß der Jude beſchnitten und alſo ein Angehöriger der Gemeinde Gottes iſt, welche die Beſchneidung alles Männlichen zu ihrem gottverordneten

[1]) ſo namentlich Meyer. [2]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 414.

Digitized by Google

Unterscheidungszeichen hat. Und zwar läßt er sich in der Art auf ihn ein, daß er, was mit dem μέν hinter περιτομή ausgedrückt ist, zunächst anerkennt, beschnitten zu sein habe im Falle der Gesetzeserfüllung allerdings seinen Nutzen: ein Satz, mit dem er sich, wie das γάρ besagt, darüber erklärt, warum er sich überhaupt auf den Unterschied von Juden und Nichtjuden eingelassen hat, wenn doch damit kein Unterschied vor Gott, dem unparteilichen, gegeben ist. Denn nicht sagt er, nur dann nütze es, beschnitten zu sein, wenn man das Gesetz halte[1]), sondern er erkennt an, daß es unter dieser Voraussetzung nütze[2]), beweist also nicht, daß die dem Juden eignende Beschneidung an dem vorher über ihn Gesagten Nichts ändere, geschweige daß sie ihn nicht vor Strafe schütze[3]), von der vorher Nichts gesagt war, sondern erklärt, warum er sich an den Juden sonderlich gewendet hat, wenn ihm doch, falls er wider das Gesetz handelt, sein Besitz eines Gesetzes zu nichts weiter dient, als daß sein Sündigen eine Uebertretung desselben und eine Verunehrung des Gottes ist, der es gegeben hat. Welchen Vortheil Beschnittenheit in dem Falle gewähre, wenn der Angeredete gesetzgemäß lebt, wird hier nicht ausgeführt: es versteht sich vorerst von selbst, da mit der Zugehörigkeit zum Volke der Beschneidung die Betheiligung an allem dem gegeben ist, was diesem Volksthum heilsgeschichtlicher Maßen eignet. Die Rede geht gleich auf den andern Fall über, daß der Angeredete ein Gesetzesübertreter ist, um ihm zu sagen, wie es dann um seine Beschnittenheit steht.

Hier heißt es nun aber nicht, sie sei ihm Nichts nütze, sondern sie sei Unbeschnittenheit geworden: er hat sich darum gebracht, der Angehörige der Gemeinde Gottes zu sein, als den ihn seine Beschnittenheit bezeichnet, und also freilich auch um den Vortheil gebracht, den die Beschnittenheit gewährt. So kann sich der Apostel ausdrücken, weil er zwischen dem Volke, welches die Gemeinde Gottes ist, und zwischen der Gemeinde Gottes, welche in Volksgestalt lebt, unterscheidet. Die Beschneidung macht zum Glied des erstern, aber Glied der letztern zu sein hört auf, wer mit seinem Thun und Verhalten der göttlichen Lebensordnung des ersten

[1]) so auch Th. Schott. [2]) vgl. Baumgarten-Crusius. [3]) so z. B. Fritzsche.

Digitized by Google

widerstreitet. Von dem Unbeschnittenen dagegen, bei welchem der Apostel den Fall setzt, daß er das beobachtet, was laut des Gesetzes von Gotteswegen Rechtens ist, sagt er nicht, daß sie Beschnittenheit geworden sei, sondern daß sie für Beschnittenheit werde geachtet werden[1]). Denn er wird nicht durch seine Erfüllung des Gebotenen ein Glied der in Volksgestalt lebenden Gemeinde Gottes, wohl aber kommt er bei Gott so zu stehen, als ob er es wäre. Als Folgerung aber aus dem, was von dem Beschnittenen gesagt ist, erscheint das von dem Unbeschnittenen Ausgesagte, weil jenes der Angeredete einräumen mußte, womit dann aber auch für den entgegengesetzten Fall das Entsprechende gesichert war. Ueber den 26. Vers erstreckt sich dieser Gegensatz nicht hinaus. Was im 27. Verse folgt, liegt schon außerhalb desselben und wird also nicht für eine Fortsetzung der Frage, sondern für eine deren Bejahung voraussetzende weitere Folgerung gelten wollen[2]). Denn das ist es, worauf der Apostel hinauskommen wollte, daß die Gesetzeserfüllung des Heiden zum thatsächlichen Gerichte über den jüdischen Gesetzesübertreter wird. Da es nicht heißt τὸν νόμον τελέσασα, so ist die Meinung nicht die, der Unbeschnittene werde vermöge seiner vorausgegangenen Gesetzeserfüllung dem Juden zum Gerichte gedeihen[3]); und da es nicht heißt ἡ τὸν νόμον τελοῦσα[4]), so besteht das über den jüdischen Gesetzesübertreter ergehende Gericht in nichts Anderm, als in des Heiden Gesetzeserfüllung selbst, die ein thatsächliches Urtheil der Verurtheilung für ihn ist. So wenig aber das Futurum κρινεῖ auf das Endgericht zielt, eben so wenig das Futurum λογισθήσεται[5]): beide Futura sagen aus, was sich in dem Falle ergibt, wenn der Heide das Gesetz erfüllt, das eine, was sich für ihn selbst, das andere, was sich für den Juden ergibt, welcher letztere ja in dem Satze, auf den sich οὖν bezieht, als Gesetzesübertreter vorgestellt war. Daß mit ἡ ἀκροβυστία der einzelne Unbeschnittene gemeint ist, der aber eben in seiner Eigenschaft als Glied der außerisraelitischen Menschheit handelnd vorgestellt wird, erhellt aus dem

[1]) vgl. Th. Schott. [2]) vgl. z. B. de Wette, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Meyer, Th. Schott. [3]) gegen Meyer, Th. Schott. [4]) gegen Olshausen. [5]) gegen Meyer, Th. Schott u. A.

Digitized by Google

mit anderm Gebrauche des Worts ἀκροβυστία darauf zurückweisenden ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ. Und daß es hernach, wo ἡ ἀκροβυστία in gleichem Sinne wiederkehrt, ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία heißt, erklärt sich aus dem Gewichte, welches hier auf der Thatsache ruht, daß diese Unbeschnittenheit im Gegensatze zu der des Juden, welchem gesagt wurde, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν, eine unverschuldete, natürlich überkommene Beschaffenheit ist. Denn dieß will mitbedacht sein, wenn erwogen wird, wie einem das Gesetz erfüllenden Unbeschnittenen gegenüber der jüdische Gesetzesübertreter zu stehen kommt. Auf Seiten des Unbeschnittenen findet eine Gesetzeserfüllung statt, deren Werth durch seine Unbeschnittenheit nicht gemindert wird, weil letztere nicht Sache seines sittlichen Verhaltens ist; der Jude dagegen ist ein Gesetzesübertreter, dessen Schuld dadurch gesteigert erscheint, daß er es διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς ist. Ein διά, wie es hier ohne Zweifel gemeint ist, benennt die begleitenden Umstände, welche dem, wovon die Rede ist, nicht blos eine zufällige Besonderheit, sondern eine innerliche Bestimmtheit verleihen[1]). Diese besteht aber bei dem Juden darin, daß er ein Gesetzesübertreter ist, während er das, was gethan sein will, geschrieben vor sich hat und durch seine Beschnittenheit gemahnt wird, es zu thun und als ein Glied der Gemeinde Gottes zu leben, welcher er durch sie einverleibt ist. Hienach bemißt sich, in welchem Lichte er gegenüber der Gesetzeserfüllung des Heiden zu stehen kommt, zu welchem Gerichte sie ihm gedeiht.

Dem wäre freilich nicht so, es würde die Gesetzeserfüllung auf der einen, die Gesetzesübertretung auf der andern Seite nicht so ohne Weiteres maßgebend sein für die Geltung des Juden gegenüber dem Heiden, wenn der Jude damit, daß er ein Angehöriger des jüdischen Volks ist, wenn der Beschnittene damit, daß er das Zeichen der Beschneidung an seinem Leibe trägt, vor dem Heiden Etwas voraushätte. Aber so ist es eben nicht, sondern so verhält es sich, wie wir nun in V. 28—29 lesen. Daß hier alles, was dem Relativsatze οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ vorausgeht, lediglich Subjekt sei, dessen Prädikat dann der Relativsatz biete[2]), ist deßhalb unmöglich, weil ein solches Verhältniß des letz-

[1]) vgl. z. B. 4, 11; 14, 20; 2 Kor. 2, 4. [2]) so Th. Schott.

Digitized by Google

tern zum Vorhergehenden irgendwie, und wäre es auch nur durch ein erst unmittelbar vor οὗ eintretendes ἐστίν, angezeigt sein müßte. Da ferner ἐστίν gleich dem verneinenden Theile des Satzes beigegeben ist, so will derselbe dafür angesehen sein, daß er ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, welches Subjekt und Prädikat in sich hat, während in dem bejahenden Theile nur ein Subjekt folgt zu dem dort bereits vorfindlichen Prädikate. Nicht der es augenfälliger Weise ist, sagt der Apostel, nicht er ist Jude, und nicht die es augenfälliger Weise, am Fleische ist, nicht sie ist Beschneidung, sondern der Jude, der es verborgener Weise ist, der ist Jude, und eine Beschneidung des Herzens kraft Geistes, nicht Buchstabens, die ist Beschneidung[1]). Damit sagt er übrigens nicht, daß die äußere Beschnittenheit etwas Unwesentliches sei oder daß es beim Judenthum nur auf das Innere ankomme[2]), sondern, daß der Jude das, was dieser Name in seiner eigentlichen Wahrheit besagt, nur dann ist, wenn er es innerlich ist, und daß die Beschnittenheit, welche wahrhaft zum Gliede der Gemeinde Gottes macht, eine Beschnittenheit des Herzens ist, deren Herstellung nicht kraft eines geschrieben vorliegenden Gebiets geschieht, welches Einer am Andern äußerlich vollbringt, sondern kraft Geistes, welcher in seiner wirksamen Lebendigkeit das, was er will, selbst auswirkt im Menschen. Ein solcher Jude, ein in diesem Sinne Beschnittener ist es, der ein Lob hat, welches ihm nicht von Menschen kommt, sondern von Gotte. Mit diesem relativisch angefügten[3]), aber einen selbstständigen Gedanken ausdrückenden[4]) Satze schließt der Apostel, weil es ihm mit allem, was er in Betreff der Beschnittenheit gesagt hat, nur um die Thatsache zu thun war, daß die äußerliche Beschnittenheit, vermöge deren ein Jude Etwas bei Gott vorauszuhaben meinen mochte, wie viel er auch ihretwegen bei seines Gleichen gilt, an dem göttlichen Urtheile über seine Gesetzesübertretung Nichts ändert.

Was der Jude als solcher voraus-

Aber er hat ja doch diesen Abschnitt V. 25 damit eingeleitet, daß er anerkannte, Beschnittenheit habe ihren Nutzen, und

[1]) vgl. z. B. de Wette, Tholuck, van Hengel. [2]) so Tholuck. [3]) vgl. 3, 8; 2 Kor. 11, 15; Hebr. 6, 8; Thucyd. 3, 54, 5. [4]) vgl. Rost Gramm. S. 679.

Digitized by Google

hat diese Worte mit γάρ an das Vorausgegangene angeknüpft, um damit zu erklären, warum er sich an den Juden sonderlich gewendet hat, indem es hienach doch schien, als sei es nicht einerlei, ob man Jude ist oder nicht. Daher die Frage Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς, die er sich selber stellen muß, um keine Unklarheit zu lassen, und deren Beantwortung πολὺ κατὰ πάντα τρόπον so gewiß seine eigene ist, als er die Frage nicht an einen Andern richtet, sondern sich selber stellt, um sie zu beantworten[1]). Warum sollte er auch nicht selbst so antworten können, obgleich κατὰ πάντα τρόπον, „in jeder Hinsicht" heißt? Ἰουδαῖος ist ja doch ein Volksname und ἡ περιτομή der kennzeichnende Brauch des Volks dieses Namens. Es handelt sich also darum, ob es zu Etwas nütze sei, diesem Volke anzugehören statt einem andern. Und auf diese Frage antwortet der Apostel mittelbarer Weise 9, 4 f. in der Art, daß man sieht, wie viel in seinen Augen das israelitische Volk in allem, worin sich die unterscheidende Eigenthümlichkeit eines Volksthums ausprägt, vor der Völkerwelt voraus hat. Er braucht es aber hier nicht alles aufzuzählen, weil das Eine genug ist, was er mit πρῶτον μέν[2]) als das vor allen Dingen in Betracht Kommende benennt, daß diesem Volke, was Gott geredet hat, also alle heilsgeschichtliche Kundgebung Gottes — denn τὰ λόγια τοῦ θεοῦ auf Vorhersagungen zu beschränken[3]), ist gegen den Sprachgebrauch[4]) — als ein zu bewahrendes und entsprechend zu verwendendes Gut anvertraut worden ist. Dieser auch über die neutestamentlichen[5]) Gottesoffenbarungen sich erstreckende[6]) Vorzug, welchen allein zu benennen hier um so mehr am Orte war, als es sich im Gegensatze zu dem allein heilsamen Wahrheitsbesitz des Glaubens an die apostolische Botschaft um den vor dem Zorngerichte nicht schützenden Wahrheitsbesitz sowohl der Menschen überhaupt, als der Juden insonderheit handelt, bleibt immerhin das, was er ist, ohne durch das unentsprechende Verhalten eines, es sei kleinen oder großen Theils des Volks aufgehoben zu werden. Τί γάρ εἰ ἠπίστησάν τινες[7]); μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ

hat, bleibt hiebei bestehen, aber so, wie schließlich Gottes Wahrheit durch die allgemeine Untreue der Menschen verherrlicht wird. 3, 1—4.

[1]) gegen Mehring. [2]) vgl. z. 1, 8. [3]) so z. B. Meyer, Mehring. [4]) vgl. Akt. 7, 38; 1 Petr. 4, 11. [5]) vgl. Hebr. 5, 12 mit 1, 1. [6]) dieß auch gegen Th. Schott. [7]) so z. B. van Hengel, Th. Schott.

Digitized by Google

καταργήσει; fragt der Apostel mit vollem Rechte. Die Behauptung, τινές bezeichne immer nur einen mehr oder minder kleinen Theil einer Gesammtheit[1]), wird an 11, 17 zu nichte. Was aber ἀπιστεῖν und ἀπιστία anlangt, so muß das hiemit bezeichnete Verhalten nothwendig im Zusammenhange mit dem vorhergegangenen ἐπιστεύθησαν und im Gegensatze zu πίστις Gottes[2]) gedacht sein. In dem Sinne, in welchem Gott πιστός heißt, womit nie gemeint ist, daß er glaubhaft[3]) sei, sondern daß er an dem bleibe, was er geredet hat, ohne sich damit in Widerspruch zu setzen, in demselben Sinne muß es auch von den Etwelchen heißen, daß sie sich als ἄπιστοι erzeigt haben. Wobei nur der Unterschied stattfindet, daß Letzteres nicht in Bezug auf etwas, das sie selbst geredet haben, sondern in Bezug auf das ihnen vertraute Gut verstanden sein will, an welchem sie nicht so gehalten haben, wie man ein anvertrautes Gut bewahren muß. Nun besteht ja aber dieses Gut in den heilsgeschichtlichen Kundgebungen Gottes. Die entsprechende Bewahrung desselben ist also erstens, soweit diese Kundgebungen Forderungen sind, Erfüllung dieser Forderungen, zweitens, soweit sie Verheißungen sind, Glaube an deren zukünftige Erfüllung, und endlich drittens, wo sie Verkündigung geschehener Erfüllung der Verheißungen sind, gläubige Hinnahme dessen, was als deren Erfüllung berichtet wird. So gewiß τὰ λόγια τοῦ θεοῦ auf die alttestamentlichen Offenbarungen allein oder gar auf die alttestamentlichen Verheißungen allein einzuschränken unberechtigte Willkür ist, so gewiß[4]) umfaßt ἠπίστησαν eben so wohl den Ungehorsam gegen das Gesetz[5]) und den Unglauben gegen die neutestamentliche Heilsbotschaft[6]), als den Unglauben gegen das prophetische Verheißungswort[7]). Von allem dem heißt es, daß es doch sicherlich Gottes Treue nicht aufheben werde. Man hat dieß so aufgefaßt, als werde es die Untreue nicht dahin bringen, daß Gott sich an die Verheißung, die er Israel gegeben hat, nicht mehr gebunden achte[8]), oder gar, als werde sie nicht bewirken, daß seine Offenbarungen

[1]) so Mehring. [2]) vgl. 2 Tim. 2, 13 u. Huther z. d. St. [3]) gegen Meyer. [4]) gegen Tholuck. [5]) vgl. z. B. Köllner, de Wette. [6]) vgl. z. B. Fritzsche, Rückert, Tholuck, Meyer, Bisping. [7]) vgl. z. B. Philippi. [8]) so z. B. Meyer, Rückert, Bisping.

Digitized by Google

ihres Werths als wirklicher Heilsmittel verlustig gehen[1]). Bei solcher Auffassung hat man nicht bedacht, daß die Untreue derer, welche nicht Treue gehalten haben, als eine Thatsache der Vergangenheit bezeichnet, dagegen die verneinte Wirkung derselben als eine noch erst in Aussicht stehende gedacht ist. Und hinwieder kann dieß nicht eine Wirkung auf die noch erst zu erzeigende[2]) Treue Gottes sein sollen, sondern nur eine Wirkung auf die Treue, die er in der Zeit erzeigt hat, in welcher jene die Treue nicht gehalten haben. Denn es handelt sich ja um einen Vorzug der Beschnittenheit, welcher damit gegeben ist, daß Gott inmitten dieses Volks geredet hat. Er ist, indem er dieß that, dem Verhältnisse treu geblieben, in welches er sich zu Israel gestellt hatte; und diese seine Treue bleibt bestehen, es bleibt dabei, daß er treu gewesen ist, mögen sich Wenige oder Viele des Volks untreu bewiesen haben. Somit bleibt es aber auch ein Vorzug, freilich ein auf Gottes, nicht auf des Volkes Verhalten beruhender Vorzug Israels, daß ihm die heilsgeschichtlichen Kundgebungen Gottes anvertraut worden sind.

Nur von dieser Auffassung der Frage aus begreift sich recht, wie der Apostel dazu kommt, hinter dem sie verneinenden μὴ γένοιτο fortzufahren: γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης. Denn wenn es hier heißt, es solle vielmehr so zu stehen kommen, daß Gott wahrhaft, dagegen jeder Mensch ein Lügner ist; so bringt erstlich der Zusammenhang dieses Satzes mit dem Vorausgegangenen mit sich, daß der Apostel bei der ersten Hälfte desselben die zweite, nichts weniger als unwesentliche[3]), obwohl ohne sie durch ein μέν voraüsanzukündigen, was die Selbstständigkeit der ersten beeinträchtigen würde[4]), bereits in Absicht hat[5]): wornach dann aber zweitens γινέσθω unmöglich so gemeint sein kann, als sei dieß nur ein in die Form eines frommen Wunsches gefaßtes Bekenntniß, daß Gott wahrhaft und jeder Mensch Lügner ist[6]), oder ein Ausdruck der Gewißheit, daß es sich unter allen Umständen so verhalte[7]). Weder durch ὁμολογείσθω[8]), noch durch φανερούσθω[9])

[1]) so Philippi. [2]) dieß auch gegen Th. Schott. [3]) gegen Rückert. [4]) gegen Th. Schott. [5]) gegen de Wette. [6]) so Mehring. [7]) so Matthias, Tholuck. [8]) so Matthias. [9]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

will γινέσθω erklärt sein. Da der Mißverstand, als wünsche der Apostel, daß Gott wahrhaftig werde, weil er es noch nicht ist, und der Mensch ein Lügner werde, wenn er es noch nicht ist, von selbst ausgeschlossen bleibt; so kann er sich so ausdrücken, wie er thut, um zu sagen, es solle darauf hinauskommen, daß es so ist. Gott wahrhaft, jeder Mensch dagegen Lügner: das soll der schließliche Thatbestand sein. In diesem Sinne meint der Apostel das Werden, nicht als wenn er Gottes Wahrhaftigkeit und des Menschen Lügnerschaft wie etwas noch nicht Vorhandenes vorstellte[1]), sondern so, daß ihm die Thatsächlichkeit der einen und der andern das nicht bloß vorausgewußte und für gewiß erkannte, sondern das von ihm begehrte Endergebniß alles dessen ist, was sich zwischen Gott und den Menschen begibt. Dieser Wunsch schließt sich aber nur dann dem Vorausgegangenen passend an, wenn er vorher verneint hat, daß die Untreue, welche die Juden sich haben zu Schulden kommen lassen, an der Treue, die Gott ihnen bewiesen hat, irgend Etwas ändert. Nur von diesem Satze aus kann der Apostel dazu fortschreiten, nicht nur für Endergebniß aller Geschichte, die sich zwischen Gott und den Menschen begibt, in Aussicht zu stellen, sondern für das, worauf es hinauskommen soll und muß, dieß zu erklären, daß Gott alsdann wahr ist, jeder Mensch aber Lügner. Ueber das ganze Menschengeschlecht erscheint hier erstreckt, was vorher von jenen Angehörigen des jüdischen Volks gesagt war, die als Untreue dastehen, ohne daß Gott darum weniger ihnen gegenüber der ist, welcher treu gehandelt hat.

Dem entsprechend, daß er ein solches Endergebniß als dasjenige bezeichnet, auf das es, wie er selbst begehrt, hinauskommen soll, bezieht er sich, um die Schriftmäßigkeit dieses Begehrens aufzuzeigen, auf eine Schriftstelle, in welcher dasselbe als etwas erscheint, was erzielt wird. Denn es heißt nicht ὅπως ἄν, καθὼς γέγραπται, sondern καθὼς γέγραπται ὅπως ἄν[2]). Im Zusammenhange des 51. Psalms besagt der Satz לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְּשָׁפְטֶךָ, übereinstimmig mit dem Gebrauche, den der Apostel von ihm macht, wozu es dienen soll, daß der um Vergebung seiner Sünde Betende die Sünde gethan hat, um deren Vergebung er bittet.

[1]) gegen de Wette. [2]) gegen Mehring.

Digitized by Google

Ein Dreifaches ist es, was er in V. 5—10 zur Unterstützung seiner Bitte an Gott bringt. Erstlich in V. 5, daß er seiner Missethaten fort und fort bewußt und eingedenk bleiben, sie nicht etwa, wenn sie ihm vergeben sind, vergessen werde, als hätte er sie nicht begangen. Denn das Futurum אֵדָע präsentisch zu übersetzen, wie wenn es יֵדַע hieße, hat man kein Recht. Zum Zweiten in V. 6, daß es lediglich bei Gott steht, seine Bitte zu erfüllen. Und zum Dritten in V. 7—10, wie Großes Gott damit thäte, wenn er sie erfüllte, indem der bittende Sünder, der sich sündig weiß von seiner Empfängniß her und der bekennen muß, daß Gott ihn innerlichst Wahrheit hat besitzen lassen wollen, innerlichst Weisheit ihm zu erkennen gab, dennoch, wenn Gott ihn jetzt entsündigte, rein wäre und fröhlich, als ob er nie Sünde gethan hätte. Denn תּוֹדִיעֵנִי paßt nur dann zu חָפַצְתָּ, wenn es als Imperfektum gemeint ist in Bezug auf das eben deshalb präteritisch gemeinte Perfektum[1]), und תְּכַבְּסֵנִי, תַּחַטְּאֵנִי sind futurische Vordersätze, תַּשְׁמִיעֵנִי, תָּגֵלְנָה wie אֶטְהָר und אַלְבִּין Nachsätze. Was nun das zweite dieser drei Stücke anlangt, so stehen die beiden Sätze הָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי und לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי in der Art durch וְ verbunden, daß jeder von beiden selbstständig das Gleiche nach verschiedenen Seiten besagt[2]). Der erste schließt nicht aus, daß der Bittende an Menschen sich versündigt hat[3]), so wenig der zweite ausschließt, daß dasjenige, was er gethan hat, auch in der Menschen Augen böse ist, sondern beide Male führt er die Sünde auf ihr eigentlichstes Wesen zurück, daß sie Verschuldung an Gott und Herausforderung seines Mißfallens ist. Wie er aber nach dieser Seite von allem Zufälligen an seiner Sünde absieht und lediglich ins Auge faßt, was sie in ihrem letzten Grunde ist; so erklärt sich auch die Anfügung eines solchen Absichtssatzes wie לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְּשָׁפְטֶךָ daraus, daß er nicht seine sündige That in ihrer Einzelheit und sonderlichen Gestalt meint, sondern sein Sündigen als solches, als Aeußerung seiner Sündigkeit. Denn vermöge dessen kann von einem Zwecke die Rede sein, zu welchem zwar nicht er

[1]) gegen Hupfeld. [2]) vgl. Delitzsch z. d. St. [3]) gegen Hitzig.

Digitized by Google

gethan hat, was geschehen ist, wohl aber geschehen ist, was er gethan hat[1]). Es dient dazu, daß Gott gerecht ist, wenn er den Spruch spricht, rein ist, wenn er das Urtheil fällt. Daß der Betende einen Spruch der Freisprechung meine[2]), ist unmöglich. Da es Gott überhaupt mit sündigen Menschen zu thun hat, so ist sein Richten, wenn er richtet, selbstverständlich ein solches, dessen Spruch für schuldig erklärt. Jede einzelne Versündigung aber, zu der es Gott kommen läßt, dient dazu, seinen Spruch thatsächlich zu rechtfertigen, also in dem Sinne, in welchem dieß gesagt werden kann, zu machen, daß er gerecht ist. Nur muß man bei דְּבָרְךָ und שְׁפָטֶךָ nicht an einen Spruch der Art denken, wie ihn David aus Nathans Munde vernommen hat[3]), sondern an das Gericht überhaupt, das schlüßliche und allgemeine, da es ungeschickt wäre, wenn als Zweck, zu welchem eine einzelne Sünde dienen solle, die Erweisung oder Erkenntniß benannt würde, daß Gott mit seiner Verurtheilung eben dieser einzelnen Sünde in seinem Rechte sei und recht thue. Ist aber das schlüßliche Gericht zu verstehen, so stimmt das Psalmwort zu dem Gedanken, für welchen es der Apostel anführt. Worauf er selbst es hinauskommen sehen will, dasselbe erscheint im Psalmworte als beabsichtigt.

Denn darauf, hat er gesagt, soll es hinauskommen, daß Gott wahrhaft, jeder Mensch aber Lügner ist. Letzteres nämlich in dem Sinne, in welchem diese Worte Ps. 116, 11 vorkommen, wo כֹּזֵב den Begriff der Untreue in sich schließt. Gott steht am Ende den Menschen gegenüber, als der sich treu und bei seinem Worte, also in der Wahrheit geblieben ist; die Menschen aber stehen Gotte gegenüber, als die nicht bei seinem Worte geblieben, also mit der Wahrheit in Widerspruch getreten sind. Da ist dann offenbar, daß er im Rechte ist wider sie, wenn er seinen Richterspruch fällt. In der Septuaginta, deren Wortlaut der Apostel beibehält, heißt es zwar in Folge einer Verwechslung des Verbums זָכָה[4]), welche mit sich brachte, daß Gott als Partei erschien, die dem Gegenpart obsiegt: ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις

[1]) vgl. Hengstenberg. [2]) so Hitzig. [3]) so auch Delitzsch. [4]) vgl. z. B. Fritzsche.

Digitized by Google

σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. Aber dadurch ist nur die Vorstellung eine andere, als im Grundtexte; der Gedanke bleibt derselbe. Denn nicht als Passivum kann der griechische Uebersetzer κρίνεσθαι gemeint haben[1]), da zu der Vorstellung, welche dann stattfinden müßte, als werde Gott von den Menschen zur Rechenschaft gezogen[2]), das nur im Streite zweier Parteien denkbare νικᾶν nicht passen würde. Nachdem die Vorstellung, daß sich Gott mit den Menschen in einen Rechtsstreit begibt, durch den Mißverstand des וְבָהּ einmal veranlaßt war, so erwuchs daraus die Uebersetzung von תִּצְדַּק mit δικαιωθῇς und die von בְּשָׁפְטֶךָ, gleich als hieße es בְּהִשָּׁפְטֶךָ[3]), mit dem in gleicher Bedeutung bei Wiedergabe von בְּרִיבוֹ[4]) vorkommenden medialen[5]) ἐν τῷ κρίνεσθαι. Daß der Apostel ἐν τοῖς λόγοις σου so gefaßt habe, als sei damit dasselbe gemeint, was er τὰ λόγια τοῦ θεοῦ genannt hat[6]), ist schlechterdings unmöglich. Zwischen dem Satze ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ und der angeführten Schriftstelle liegt der Satz γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής inmitten, welcher sich nicht auf die Wahrheit der heilsgeschichtlichen Kundgebungen, sondern auf die schlüßlich zu Tage liegende Wahrhaftigkeit Gottes bezieht, der bei seinen Worten geblieben ist. Ἐν τοῖς λόγοις σου aber, mit δικαιωθῇς verbunden, wie κρίνεσθαι ἔν τινι vorkommt[7]), bezieht sich vermöge der in der Uebersetzung der Psalmstelle ausgedrückten Vorstellung auf das, was Gott, wenn er mit den Menschen rechtet, gegen sie anbringt. Die Gerichtsverhandlung nimmt den Ausgang, daß Gott mit dem, was er wider die Menschen angebracht hat, Recht behält, denselben Ausgang also, wie ihn der Apostel, weil es von Rechtswegen darauf hinauskommen muß, für die zwischen Gott und den Menschen sich begebende Geschichte überhaupt begehrt hat.

Hiemit ist aber sichtlich zu einem Abschlusse gelangt, was 2, 9—10 seinen Anfang genommen hatte. Mit dem Satze, daß sich das endliche Geschick der Menschen ohne Unterschied, ob sie

---

[1]) gegen Rückert, Fritzsche, de Wette, Mehring u. A. [2]) so namentlich Fritzsche, [3]) vgl. z. B. Jer. 2, 35 u. dazu LXX. [4]) Thren. 3, 36. [5]) vgl. z. B. Matthias, Tholuck, Meyer. [6]) so z. B. de Wette, Rückert. [7]) vgl. 14, 22; Kol. 2, 16.

Digitized by Google

Juden oder Griechen sind, nach ihrem Verhalten entscheidet, hat dieser Abschnitt begonnen: er schließt jetzt mit dem Satze, daß Gott als wahrhaft, jeder Mensch dagegen als Lügner zu stehen kommen müsse. Nachdem der Apostel seine Verneinung alles Einflusses, den der Gegensatz von Juden und Griechen auf das Endgeschick der Menschen üben könnte, dadurch aufrechterhalten hat, daß er einerseits die Entbehrlichkeit des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes für den die Forderungen des Gesetzes erfüllenden Heiden aufzeigte, welcher sich selbst Gesetz ist und dieß, wenn er die Heilsbotschaft vernimmt, gegenüber dem innerlichen Gerichte Gottes beweist, und daß er andererseits die Werthlosigkeit des Besitzes eines solchen Gesetzes für den es übertretenden Juden aufzeigte, welcher durch seine Gesetzesübertretung schuld ist an der öffentlichen Lästerung seines Gottes unter den Heiden, und welchem seine blos auswendige Beschnittenheit eben seiner Gesetzesübertretung wegen zu Nichts dient; so hat er nun in 3, 1 ff., um zu beweisen, daß darum der Vorzug des jüdischen Volks immerhin bestehen bleibe, zu bedenken gegeben, wie unabhängig derselbe, da er lediglich in Gottes Stellung zu diesem Volke beruht, von dem Verhalten seiner einzelnen Glieder sei, und daß sich in deren Untreue gegenüber der Treue Gottes nur eben das darstelle, worauf es zwischen Gott und den Menschen schlüßlich hinauskommen müsse. Wie den Menschen überhaupt nicht gegen Gottes Zorngericht hilft, daß das göttliche Wesen in der Schöpfung geoffenbart darliegt, oder daß sie ein zu richtigem sittlichen Urtheil befähigendes Wissen um Gut und Bös haben; so hilft auch den Juden nicht, was ihr sonderlicher Vorzug ist, daß sie das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz haben und daß ihnen überhaupt die heilsgeschichtlichen Offenbarungen anvertraut worden sind. Wenn es keinen andern Wahrheitsbesitz gäbe, so bliebe es dabei: Gott wahrhaft und jeder Mensch Lügner.

Auf diese Weise ist der Apostel über den Gegensatz der gleichermaßen sündhaften jüdischen und heidnischen Welt hinaus zu dem zwischen Gott und den Menschen, zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Ungerechtigkeit gelangt. Denn unter *θεοῦ δικαιοσύνην* diejenige göttliche Gerechtigkeit zu verstehen, von

Digitized by Google

welcher es 1, 17 geheißen hatte, daß sie in der apostolischen Botschaft geoffenbart werde[1]), verbietet der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorausgegangenen: wobei jedoch andererseits nicht übersehen sein will, daß sich die Artikellosigkeit des Ausdrucks allerdings aus dem Hinblicke auf eine Gottesgerechtigkeit erklärt, die es in anderm Sinne ist. Indem aber der Apostel bei dem hiemit eingeleiteten Uebergange zu einer neuen Gedankenreihe von dem Satze aus, daß der Menschen Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt, die Frage aufwirft, ob sonach der Gott, welcher den Zorn über die Welt verhängt, ungerecht sei; schreibt er nicht etwa ἡ ἀδικία τῶν ἀνθρώπων, sondern ἡ ἀδικία ἡμῶν, schließt also sich selbst und seine Leser nicht aus von denen, deren Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt[2]), und zwar, ohne daß hiebei von einem sonderlich jüdischen Bewußtsein, in das er sich angeblich versetzt haben soll, Etwas wahrzunehmen ist[3]), wie denn auch die Frage selbst keineswegs darnach aussieht, als sollte sie nur einen Einwurf abschneiden, dessen er sich von dem stolzen Widerspruchsgeiste des jüdischen Volks zu versehen hatte[4]). Die Frage ist eine durch das Vorausgegangene wirklich und ernstlich veranlaßte, und absichtlich hat sich der Apostel so ausgedrückt, daß er sie selbst hervorrief; er wird sie auch so beantworten, daß man sieht, zu welchem Zwecke er sie hervorgerufen hat. Daß er dieser ihrer Beantwortung ein κατὰ ἄνθρωπον λέγω vorausschickt[5]), ist nichts Anderes als eine Vorausankündigung, er werde sie in der Weise des gemein menschlichen Verstands, mit Absehen von der göttlichen Offenbarung beantworten[6]). Denn für eine Entschuldigung der Frage, wenn es den Sinn einer Entschuldigung überhaupt haben könnte, ließe es sich nur dann nehmen, wenn die Frage, wie Einige sie in der That sprachwidrig verdrehen[7]), mit Erwartung einer bejahenden Antwort gestellt wäre. Dann wäre sie aber nicht des Apostels Frage, sondern eines Andern, und er befände sich nicht in dem Falle, sie zu entschuldigen, sondern zu

So wenig man nun sagen kann, ein Zorngericht Gottes über die ihn verherrlichende Sünde würde sich mit seiner Gerechtigkeit nicht vertragen, 3, 5–7.

---

[1]) so van Hengel. [2]) gegen de Wette u. A. [3]) gegen Meyer u. A. [4]) so z. B. Philippi. [5]) vgl. Mehring, Th. Schott. [6]) vgl. z. Gal. 3, 15; 1 Kor. 9, 8. [7]) so Rückert, Philippi.

Digitized by Google

verdammen: man müßte ihn in der That[1]) mit κατὰ ἄνθρωπον λέγω unmöglicher Weise besagen lassen, die Frage sei nicht sein, sondern eines Andern. Daß es zum Folgenden nicht passe[2]), könnte man auch dann nicht behaupten, wenn es den Sinn einer Entschuldigung hätte: der Apostel würde sich dann eben entschuldigen, daß er eine Antwort gibt, welche nicht aus der heiligen Schrift und Geschichte genommen ist[3]). Aber es besagt ja nur, daß er eine solche Antwort geben, auf eine solche sich beschränken will. Und so paßt es denn wirklich zu der Begründung seines abweisenden μὴ γένοιτο, indem er dem von ihm selbst einwurfsweise zugelassenen Verstandesschlusse mit einem Satze begegnet, welcher ebenfalls blos verstandesmäßig dieß, aber auch nur dieß beweist, daß derselbe nothwendig falsch sein muß.

Es handelt sich darum, ob Gott denn nicht, falls das seine Richtigkeit hat, worauf der Apostel vorher hinausgekommen ist, also wenn unsere Ungerechtigkeit seine Gerechtigkeit ins Licht stellt, in der Eigenschaft, nach welcher ihn die Frage benennt, also damit, daß er den Zorn über die Welt verhängt, ungerecht ist. Daß er den Zorn über die Welt verhängt, erkennt die Frage nicht blos an, sondern setzt es als gewiß voraus und beruht auf dieser Voraussetzung. Dann ist es aber auch keine Schwäche des Gegenbeweises, sondern versteht sich von selbst, daß die Antwort von derselben Voraussetzung ausgeht[4]). Sie thut dieß, indem sie entgegnet, wenn Gott ungerecht wäre, so käme es gar nicht dazu — denn dieß[5]) und nicht sein Unvermögen, es zu thun[6]), bedeutet πῶς mit dem Futurum — daß er die Welt, nämlich nicht etwa die heidnische Welt insonderheit[7]), sondern die Welt überhaupt richtet[8]). Wir brauchen nicht zu fragen, warum nicht, da es uns der Apostel in dem mit γάρ angeschlossenen Satze selbst sagt[9]). Denn dieses γάρ bringt weder eine Begründung der in V. 5 enthaltenen unrichtigen Folgerung aus jüdischem[10]), noch eine Wider-

---

[1]) wie Baumgarten-Crusius. [2]) so Meyer. [3]) vgl. 9, 14 f. [4]) gegen Rückert. [5]) vgl. 1 Kor. 14, 16. [6]) gegen Bisping u. A. [7]) gegen Reiche, Olshausen u. A. [8]) vgl. Th. Schott. [9]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 343 u. Th. Schott. Meyer z. d. St. [10]) so Reiche.

Digitized by Google

legung derselben aus heidnischem[1]) Munde, sondern, wie sich von selbst verstehen sollte, eine erklärende Rechtfertigung der Frage ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον. In dem Vordersatze εἰ ἡ ἀλήθεια ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ finden wir denselben Gedanken wieder, welcher in V. 5 auf Grund des Vorhergegangenen den Vordersatz der dortigen Frage gebildet hatte, nur anders ausgedrückt. Und zwar ist die Verschiedenheit des Ausdrucks zum Theil der Art, daß der des 4. Verses anstatt des im 5. dafür eingetretenen wiederkehrt; zum Theil aber ist sie dadurch veranlaßt, daß es sich jetzt nicht, wie in V. 5, um eine Beschaffenheit Gottes, sondern um die Thatsache des Gerichts handelt. Die Verschiedenheit der erstern Art besteht darin, daß im Einklange mit der seit 1, 16 in Rede stehenden Frage nach dem heilskräftigen Wahrheitsbesitze statt der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit des Menschen die Wahrheit Gottes und die Lüge des Menschen genannt ist; die andere besteht darin, daß das Ergebniß, welches aus der Wahrheit Gottes in ihrem Gegensatze zur menschlichen Lüge für seine Herrlichkeit erwächst, präteritisch ausgedrückt ist, weil es sich fragt, warum darnach doch noch ein Gericht folgt für den Menschen. Eben vermöge der menschlichen Lüge, welche dazu gedient hat, ist Gottes Wahrheit reichlich ihm zur Herrlichkeit gediehen, und doch wird auch der Mensch noch gerichtet als Sünder. Κἀγώ sagt der Sprechende, nicht im Gegensatze zu anderen Menschen[3]), aber auch nicht im Sinne von „eben ich“[4]), sondern weil Gott nicht damit zufrieden gestellt ist, daß ihm des Menschen Lüge zu Etwas gedient hat, sondern auch ihn persönlich noch[5]), was keines αὐτός bedarf, da er und das Seine sich entgegengesetzt werden[6]), in Anspruch nimmt. Auch ihm persönlich geschieht noch Etwas, und zwar dieß, daß er als Sünder gerichtet wird. Denn ὡς ἁμαρτωλός heißt nicht „wie ein Heide[7]): die Eigenschaft gibt es an, in welcher er Gegenstand eines göttlichen Richtens wird, um hervorzuheben, daß ihm seine die Wahr-

---

[1]) so Rückert, Tholuck, Philippi. [2]) vgl. 2 Kor. 4, 15. [3]) gegen Bengel, Olshausen, Fritzsche, Matthias u. A. [4]) gegen Meyer, Tholuck. [5]) vgl. Th. Schott. [6]) gegen Meyer. [7]) so z. B. Reiche, Mehring.

Digitized by Google

heit Gottes ins Licht stellende und dadurch zu Gottes Verherrlichung gereichende Lüge als Versündigung an Gott angerechnet wird. Warum geschähe dieß, wenn Gott ungerecht wäre? Der Ungerechte fragt nicht nach Gut oder Bös, sondern nur nach seinem eigenen Vortheile. Zieht also Gott den als Sünder zur Rechenschaft, dessen Thun ihm zur Verherrlichung gereicht, so hat er das Recht lieb und haßt das Unrecht: er kann nicht leiden, daß der ungestraft bleibe, der gethan hat, was böse ist. Eben das, um was es sich im 5. Verse gefragt hat, ob es den Gott, dessen Gerechtigkeit durch unsere Ungerechtigkeit ins Licht gestellt wird, vielmehr als ungerecht erscheinen lasse, eben dieß, daß er über dieselben, deren Thun ihm solchergestalt zur Verherrlichung gereicht, desungeachtet den Zorn ergehen läßt, ist ein Beweis seiner Gerechtigkeit, indem sonst kein Grund zu finden wäre, warum ein solches Gericht erfolgt, und warum es nicht[1]) so gehen sollte, wie es der dem Apostel und den Gläubigen überhaupt schuldgegebenen Lehre, als sagten sie *ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*, entsprechen würde.

und so unwahr es ist, daß die christliche Lehre zum Sündigen ermuntere, weil es Gottes Gnadenerweisung nach sich ziehe, 3, 8.

Denn *καὶ μή* an *ὡς ἁμαρτωλός* anzuschließen, dem dann *καθὼς βλασφημούμεθα* als Benennung einer entgegengesetzten Weise des Richtens gegenüberträte[2]), ist weder sprachlich noch sachlich annehmbar: sprachlich nicht, weil es *καὶ οὐ* heißen müßte[3]), und sachlich nicht, weil es sich erstlich nicht darum handelt, wie, sondern daß gerichtet wird, und weil zweitens das Richten nicht dem gemäß geschehen könnte, was den Christen lästerlich nachgeredet wird, als ob sie so zu thun lehrten, sondern nur dem gemäß, was der Fall sein müßte, wenn solche Lehre keine Lästerung sein sollte. Aber andererseits kann es auch nicht so gemeint sein, als hätte der Apostel, wenn seine Rede nicht durch den Zwischensatz *καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν* gestört worden wäre, *καὶ μὴ λέγωμεν*[4]) oder *λέγω*[5]) oder *καὶ μὴ ποιήσωμεν*[6]) oder *ποιήσω*[7]) geschrieben. Nichts der Art paßt zu dem präteritischen

---

[1]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 162. [2]) so Matthias. [3]) vgl. z. B. Kol. 2, 19. [4]) so noch Flatt. [5]) so van Hengel. [6]) so z. B. Fritzsche, Tholuck, Meyer, Philippi, Mehring. [7]) so Rückert.

Digitized by Google

Vordersatze, dessen Nachsatz, wie es bei τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι wirklich der Fall ist, etwas zum Inhalte haben muß, was in der Vorstellung hinter der Verherrlichung Gottes, von welcher der Vordersatz sagt, zeitlich nachfolgt. Der Satz bedarf keiner andern Ergänzung, als durch ein ἐστίν hinter καὶ μή[1]), wodurch auch die Schwierigkeit wegfällt, welche bei der Ergänzung von λέγωμεν oder ποιήσωμεν durch den Wechsel des Numerus entsteht; und καθώς ist kein bloßes „wie", sondern „gemäß dem, wie". Warum, lautet die Frage, ist es nicht oder geschieht mir nicht gemäß dem, wie wir gelästert werden und gemäß dem, wie Etliche uns sagen lassen? Die Christen wurden gelästert, als ob sie es so hielten, wie man sie fälschlich lehren ließ: denn so hat man die beiden mit καθώς eingeführten Stücke zu unterscheiden[2]), indem sonst die Wiederholung des καθώς vor dem zweiten derselben unnöthig wäre[3]). Die Lehre aber, die man ihnen sammt einem ihr gemäßen Thun nachsagte, sollte lauten: „laßt uns das Böse thun, damit das Gute komme!"

In diesem schon durch seine Ausdrucksweise den jüdischen Widersacher verrathenden Satze ist unter τὰ ἀγαθά weder die Verherrlichung Gottes durch die menschliche Sünde zu verstehen[4]), was sich mit dem Pluralis nicht verträgt und durch den Zusammenhang keineswegs erfordert ist, noch auch der in den Heilsgütern bestehende Lohn dieser Verherrlichung Gottes[5]), wozu das aller persönlichen Beziehung entbehrende[6]) ἔρχεσθαι nicht paßt. Es muß darin ebenso alles, was von Gott Gutes kommen kann, zusammengefaßt sein, wie in τὰ κακά alles, was menschlicher Seits Böses geschehen mag, zusammengefaßt ist, und zwar so, daß Ersteres durch Letzteres herbeigeführt werden soll. Der Apostel sieht sich, nachdem er 5, 20 gesagt hat, οὗ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, veranlaßt mit der Frage fortzufahren ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ. Daraus erhellt sowohl der Ursprung, als die Meinung jener Lästerung. Man machte

---

[1]) vgl. Glöckler. [2]) vgl. Philippi. [3]) gegen Reiche u. A. [4]) gegen de Wette, Meyer, Philippi, van Hengel u. A. [5]) so Th. Schott. [6]) vgl. dagegen z. B. Matth. 10, 13.

Digitized by Google

aus der Lehre von der Gnade Gottes gegen den auf eigenes Verdienst verzichtenden Sünder eine Lehre, welche das Sündigen für das Mittel erklärte, Gott zur Erzeigung seiner Gnade, deren Gabenfülle also unter τὰ ἀγαθά verstanden sein will, zu bestimmen[1]). Solcher muthwilligen Verkehrung der heilsamen Lehre, welche übrigens der Apostel nicht blos als ein ihm sonderlich, sondern als ein der Christenheit überhaupt angethanes Unrecht bezeichnet, indem er βλασφημούμεθα und ἡμᾶς schreibt, kann er nicht gedenken, ohne hinzuzufügen ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν. Denn es besteht nicht der mindeste Grund, diesen Relativsatz um seine natürliche Beziehung auf τινές zu bringen und einem Subjekte gelten zu lassen, welches gar nicht vorhanden ist[2]), da von solchen, die so lehren, wie den Christen nachgesagt wird, gar nicht, auch nicht bedingungsweise die Rede ist, und ποιήσωμεν, auf dessen Subjekt sich ὧν beziehen müßte, kein anderes Subjekt hat, als dasjenige, von welchem verneint wird, daß es so lehre. Ein blos beiläufiger Gedanke wird dieser durch seine Kürze um so gewichtigere Schlußsatz nicht, wenn man ihn von jenen Lästerern gesagt sein läßt[3]), so wenig als der Apostel nur nebenbei auf sie zu sprechen gekommen ist. Nachdem er vor 3, 4 gezeigt hat, daß es neben der apostolischen Heilsbotschaft keinen Wahrheitsbesitz gibt, weder außerhalb noch innerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets, welcher vor dem Zorngerichte Gottes zu bewahren vermag; so ist er nun von dem Satze aus, der rechte Ausgang alles dessen, was sich zwischen Gott und den Menschen begibt, sei der, daß Gott als wahrhaft, jeder Mensch als Lügner dasteht, dazu fortgeschritten, den Wahrheitsbesitz der Christen als denjenigen aufzuzeigen, welcher macht, daß der Mensch gerecht ist vor Gott. Den ersten Schritt auf diesem Wege thut er damit, daß er zeigt, Gott brauche nicht etwa, um nicht selbst ungerecht zu sein, auf sein Zorngericht zu verzichten. Aber davon könnte er nicht ausgehen, die Gerechtigkeit Gottes, welche mit sich bringt, daß er die Welt richtet, wäre der christlichen Lehre fremd, wenn diese so lautete, wie ihre Wider-

---

[1]) vgl. Chrysostomus. [2]) so Fritzsche, de Wette, Meyer, Philippi, van Hengel u. A. [3]) vgl. Tholuck, Mehring.

Digitized by Google

sacher sie vorstellen. Daher muß er diese Lästerung abweisen, welche den Christen eine Lehre unterschiebt, die mit der ersten Grundlage dessen, was sie wirklich lehrt, in Widerspruch steht, so zwar, daß diejenigen, welche auf diese Lästerung hören, sich mit Abscheu von ihr abkehren müssen, ohne sie nur an sich gelangen zu lassen. Wie sollte Angesichts dessen der Apostel nicht in den Zornesruf ausbrechen, daß diese Lästerer, welche in heuchlerischem Eifer für menschliche Rechtschaffenheit der Lehre von der alleinigen Rechtfertigung den Weg versperren, dem Gerichte des gerechten Gottes mit vollstem Rechte anheimfallen?

Gott erweist also seine Gerechtigkeit gerade dadurch, daß er die Menschen, deren Untreue seine Treue, deren Lüge seine Wahrheit ins Licht stellt und ihm somit zur Verherrlichung gedeiht, darum nicht weniger als Sünder richtet; und nicht kann man sich des schweren Ernstes, welcher in der Verbindung der beiden Gedanken liegt, daß schlüßlich jeder Mensch als Lügner Gotte gegenüber zu stehen kommt, und daß er über die Sünder sein Zorngericht verhängt, dadurch erwehren, daß man sich vorspiegelt, er würde ungerecht sein, wenn er sich nicht mit seiner Verherrlichung durch die menschliche Untreue begnügte, und man könne immerhin sündigen, er werde es an seinem Heile nicht fehlen lassen. Dieß hat sich uns als Inhalt von V. 5—8 herausgestellt. Von diesem die Grundlage für das Folgende bildenden Satze schreitet der Apostel V. 9 weiter, und nicht kehrt er in einen durch V. 5—8[1]) oder gar durch V. 1—8[2]) unterbrochenen Zusammenhang zurück. Andererseits ist der Inhalt von V. 5—8 auch nicht geeignet, den zusammenfassenden Abschluß dessen zu bilden, was mit 2, 9 begonnen hat, daß nun das folgende τί οὖν an den in diesem ganzen Abschnitte ausgeführten Gedanken anknüpfen könnte[3]). Denn seit im 4. Verse die Rede von dem Vorzuge der Juden übergegangen ist zu der Stellung, in welcher sich die Menschen überhaupt Gotte gegenüber befinden, ist der mit 2, 9 in Betracht gekommene Gegensatz von Juden und Griechen zurückgetreten. Denn nicht den Juden noch den Heiden haben wir in V. 5—8 sprechen hören,

eben so wenig meinen die Christen unter der allgemeinen Sündenschuld nicht mitbegriffen zu sein, 3, 9—18.

[1]) so z. B. Philippi. [2]) so z. B. de Wette. [3]) so Th. Schott.

Digitized by Google

sondern nur immer den Apostel selbst, einerseits als einen der Menschen, deren Lüge Gottes Wahrheit ins Licht stellt, andererseits als einen der Christen, deren Lehre als eine Ermunterung zum Bösesthun verlästert wird: weshalb wir auch, wenn wir jetzt die Frage προεχόμεθα mit τί οὖν eingeführt finden, weder an einen Juden[1]) denken, der sie stelle, noch an einen Heiden[2]), sondern eben den fragen hören, welcher die Begründung seiner Antwort darauf mit προῃτιασάμεθα beginnt. Was die Frage selbst betrifft, so ist sicher, daß προεχόμεθα nicht als Passivum gemeint sein kann, weder in der Bedeutung „vorgezogen werden", da προέχειν nie „vorziehen" heißt[3]), noch in der Bedeutung „übertroffen werden", da sie keinen Sinn gibt, man müßte denn „übertroffen werden" umsetzen in den ganz andern Begriff „in Nachtheil sein"[4]). Als Medium aber kann es nicht den Sinn haben, in welchem es mit einem Akkusativ verbunden wird. Denn verbindet man τί οὖν προεχόμεθα, so paßt darauf die Antwort οὐ πάντως nicht[5]), welche ersehen läßt, daß die Frage nicht auf ein Objekt, sondern auf die Handlung des Verbums selbst ging: ein Umstand, welcher um so bedenklicher wird, je mehr man προέχεσθαι bei seiner sinnlichen Bedeutung beläßt[6]). Hält man aber τί οὖν und προεχόμεθα als zwei getrennte Fragen auseinander, so kommt man nicht über die Schwierigkeit hinweg, daß προέχεσθαι in dem Sinne gemeint, in welchem es sonst einen Akkusativ bei sich hat, ein Verbalbegriff ist, welcher ohne Objekt gar nicht bestehen kann. Jedenfalls müßte man umschreiben „thun wir das, daß wir einen Vorschutz gebrauchen"[7]), und nicht „steht es so mit uns, daß wir einen Vorschutz haben"[8]). Denn ein Thun und Verhalten drückt das Verbum aus, nicht eine Lage. Aber auch im erstern Falle müßte es heißen προεχόμεθά τι. Zu allem dem kommt, daß dieser Verbalbegriff keinen in diesen Zusammenhang passenden Gedanken

---

[1]) so z. B. Rückert, de Wette, Olshausen, Philippi, Matthias. [2]) so z. B. Oecumenius, Mehring. [3]) gegen Olshausen, Reiche z. d. St.; vgl. dagegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 26. [4]) gegen Matthias., [5]) gegen m. W. d. Schriftbeweis I. S. 501. [6]) gegen Th. Schott. [7]) so Fritzsche. [8]) so Meyer.

Digitized by Google

gibt, mag man ihn eigentlich nehmen oder uneigentlich. Im erstern Falle schickt er sich besser zu der Vorstellung des feindlich an den Menschen herankommenden Zorngerichts, gegen welches er sich durch etwas deckt, das er vor sich hält; im andern Falle paßt er besser zu der Vorstellung einer Gerichtsverhandlung, in welcher der Angeklagte etwas vorbringt, womit er sich in ein möglichst günstiges Licht stellt. Beide Male aber sieht man nicht ab, wie das Vorhergegangene auf eine solche Frage, bei der es sich um ein Thun der Fragenden handelt, gebracht haben soll. Die Wahrheit, daß Gottes Gerechtigkeit nicht unverträglich ist mit seiner Verhängung des Zorns, sondern sich vielmehr in dem Gerichte, welches er über den Sünder als solchen hält, recht eigentlich erweist, daß also von dieser Seite der Verhängung seines Zorngerichts über alle Menschen Nichts entgegensteht, führt nicht auf diese Frage, sondern vielmehr auf die andere, wie es dann zugeht, daß es dennoch der christlichen Lehre zufolge Menschen gibt — eben die Christen selbst —, welche Gottes Zorn nicht betreffen wird, oder, da der Apostel Namens der Christen die Frage stellt, um sie zu verneinen, was sie denn haben oder ob sie etwas haben, das sie gegen das Zorngericht schützt. Dem entspricht nun προεχόμεθα, wenn sich dieses Medium zu dem intransitiven προέχειν eben so verhält, wie ἔχεσθαι „standhalten", ἀνέχεσθαι „stille halten", ἀπέχεσθαι „abstehen", ἐπέχεσθαι „anstehen", προσέχεσθαι „anhaften" zu den gleichbedeutenden Intransitivis ἔχειν, ἀνέχειν, ἀπέχειν, ἐπέχειν, προσέχειν. In allen diesen Fällen dient das Medium, eben das, was durch das Intransitivum mehr nach der Seite der Zuständlichkeit bezeichnet ist, vorwiegend als ein Thun oder Verhalten vorzustellen[1]). Dürfen wir uns an diese Beispiele halten, was um so eher erlaubt sein wird, als manchmal das Medium, manchmal das Intransitivum nur selten gebraucht vorkommt; so hat der Apostel das Medium gewählt, um dem Hinausreichen über die Umgebung, welches mit προέχειν als eine Seinsbeschaffenheit benannt wäre[2]), die Bedeutung eines Thuns oder Verhaltens zu

[1]) vgl. Krüger gr. Sprachl. I. S. 365. [2]) vgl. z. B. Thucyd. 3, 84, 2.

Digitized by Google

geben. Die Frage lautet also nicht „haben wir einen Vorzug[1])?“ oder „kommt uns ein Vortheil zu Gute[2])?“ oder gar „dürfen wir uns einen Vorzug zuschreiben[3])?“ Bei diesen Uebersetzungen kommt das Medium theils nicht zu seinem Rechte, theils wird es anders gefaßt, als jene Beispiele gestatten. Auch führt der Zusammenhang so wenig als der sonstige Gebrauch von προέχειν auf die Vorstellung eines Vorzugs, der Einem zu Gute kommt, sondern vielmehr auf die eines höhern Rangs, den man einnimmt, und eher ließe sich deshalb übersetzen „sind wir besser[4])?“ Die richtige Umschreibung wird sein: „heben wir uns über diejenigen hinaus, über welche Gott sein Zorngericht verhängt[5])?“ Um ein Hinausragen über die Menge der Menschen handelt es sich, welches nicht unter das gemeine Geschick derselben fallen läßt, so aber, daß diejenigen, von welchen es gälte, sich dieß selbst zu verdanken hätten. Als einer von denen, welchen nachgesagt wird, sie setzten ihre Zuversicht darein, nur immerhin das Böse zu thun, weil man sich dann des Guten versehen dürfe, welches dadurch herbeigeführt werde, läßt der Apostel auf seine Abweisung dieser Lästerung der christlichen Lehre die sofort zu verneinende Frage folgen, ob es dann etwa so sei, daß sie deshalb des göttlichen Zorngerichts ledig zu gehen erwarten, weil sie über diejenigen hinaus seien, die ihm unterliegen.

„Ganz und gar nicht“ antwortet er. Denn mit der Unterscheidung[6]), daß οὐ πάντως ein verneintes πάντως, πάντως οὐ ein verstärktes οὐ sei, ersteres „nicht schlechthin“, letzteres „schlechthin nicht“ heiße, kann es nicht seine Richtigkeit haben. Denn wenn auch bei οὐ πάν sehr fraglich ist, ob es nicht überall, wo es vorkommt[7]), für ein mehr oder weniger ironisch gemeintes „nicht sonderlich“ genommen sein will[8]); so entspricht doch οὐχ ὅλως, welches entschieden „ganz und gar nicht“ heißt, dem οὐ πάντως so

---

[1]) so Philippi, Bisping. [2]) so Tholuck. [3]) so Köllner. [4]) so Rückert. [5]) vgl. Baumgarten-Crusius. [6]) vgl. namentlich Mehring. [7]) vgl. z. B. Xenoph. mem. 2, 8, 5 mit 3, 1, 11; anab. 6, 1, 26 mit 1, 8, 14; Plato Phileb. 51 A mit de republ. 419; Theaet. 150 C. [8]) gegen Meyer.

Digitized by Google

völlig, daß nicht abzusehen wäre, weshalb nicht letzteres die gleiche Bedeutung sollte haben können, wenn sie ihm auch nicht durch unzweideutige Vorkommnisse[1]) gesichert wäre, unter welche unbedenklich auch solche zu zählen sind, wo πάντως hinter οὐδείς folgt[2]). Es wird immer nur auf die Betonung ankommen. Wie πάντως vor οὐκ hergehen kann, ohne die Verneinung zu verstärken, mit der es gar nicht zusammengehört[3]), während es sonst die Unbedingtheit derselben ausdrückt[4]); ebenso kann es hinter einer zunächst selbstständig betonten Verneinung folgen, um nachträglich die Unbedingtheit auszudrücken, mit welcher sie gemeint ist, während es sonst in der Art den Ton hat, daß die vorangehende Verneinung ihm gilt und also Verneinung der Unbedingtheit ist, mit welcher Etwas nicht gemeint sein will[5]). Im vorliegenden Falle liegt es in der Natur der gestellten Frage, daß sie verneint sein will, und nicht minder bestätigt sich durch die Begründung ihrer Verneinung, daß nicht πάντως verneint ist, sondern προσχόμεθα. Es hat also οὐ seinen vollen selbstständigen Ton, ehe πάντως hinzutritt, welches sonach nur nachträglich ausdrückt, wie unbedingt die Verneinung gelten will. Wie sollten diejenigen in irgend welcher Beziehung oder in irgend welchem Maße über die dem göttlichen Gerichte unterstehende Welt hinaus zu sein vermeinen, welche unmittelbar vor der Frage, in deren Gefolge sie sich veranlaßt sehen, eine solche Stellung zur übrigen Welt von sich zu verneinen, gegen alle Menschen, sie seien Juden oder Griechen, die Anklage erhoben haben, daß sie unter der Sünde seien? Sie sind es, welche dieß gethan haben[6]), sie nämlich in demselben Sinne, in welchem V. 5 die Frage τί ἐροῦμεν eben so wie V. 9 die Frage προσχόμεθα von ihnen gestellt ist. Denn hier überall[7]) gibt sich der Apostel nicht als Lehrer derer, an die er schreibt, sondern redet als Christ, welcher sich in dem, was er sagt, mit ihnen eins weiß gegenüber den Nichtchristen, und sich deshalb mit ihnen zusammenfaßt[8]). Gleichwie die Lästerung, von der er V. 8 gesagt hat, die Christen

---

[1]) vgl. z. B. Plato de republ. 454 C; Herodot. 6, 3. [2]) gegen Mehring. [3]) so z. B. Plato de republ. 504 E. [4]) so 1 Kor. 16, 12. [5]) so 1 Kor. 5, 10. [6]) gegen Th. Schott. [7]) vgl. 2, 2. [8]) vgl. van Hengel.

Digitized by Google

betrifft und damit ihn selbst, so setzt er umgekehrt voraus, daß sie die Anklage gegen alle Menschen, auf die er jetzt zurückweist, mit ihm gemeinschaftlich ausgesprochen haben. Er hat aber diese Anklage nicht von 1, 18 an ausgesprochen, wie man insgemein sagt, indem man nur darüber verschiedener Meinung ist, ob sie noch über 1, 32 hinausreicht[1]), und ob die gegen die Juden schon 2, 1 beginnt[2]). So wenig hat er dort alle Menschen dessen angeklagt, unter der Sünde zu sein, daß er 2, 6—10 auch von der Vergeltung des Gutesthuns handelte, 2, 14 von Heiden sprach, welche das vom Gesetze Geforderte thun, und von 2, 17 an nur den Fall setzte, daß der Jude das Gesetz übertritt. Erst 3, 4 ist er darauf hinausgekommen, daß schlüßlich Gott als wahrhaft, jeder Mensch als Lügner zu stehen kommen soll, und auf diese Stelle, also auf das, was dem mit 3, 5 begonnenen und noch in der Ausführung begriffenen Zusammenhange unmittelbar vorausgegangen, ja zum Anlasse für diese Gedankenreihe geworden ist, weist er zurück. Nachdem er bis dahin von 2, 9 an in dem Gegensatze von Juden und Griechen sich bewegt hatte, ließ er dort diesen Gegensatz vor der gleichmäßigen Verschuldung aller Menschen ohne Unterschied verschwinden. Er hat also wirklich, wie er sagt, Juden und Griechen ohne Unterschied dessen angeklagt, allesammt unter der Sünde zu sein. Zum Infinitivsatze nämlich gehört *πάντας*, nicht zum Objekte von *προητιασάμεθα*, da es nicht heißt *πάντας τοὺς Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας*[3]), und man würde allerdings Etwas vermissen, wenn *πάντας* nicht stände[4]), indem dann die gerade hier zu betonende Ausnahmslosigkeit, mit welcher Juden wie Griechen unter der Sünde sind, nicht ausgedrückt wäre. Was endlich den Ausdruck *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι*[5]) anlangt, so ist er offenbar nicht darnach gewählt, um ein Verhalten[6]), sondern um eine Lage zu bezeichnen, und zwar, da es sich darum handelt, wie die Menschen dem sie bedrohenden göttlichen Zorngerichte gegenüber zu stehen kommen, nicht eine Lage, in welcher unausbleiblich

---

[1]) hiegegen Mehring. [2]) hiegegen Th. Schott. [3]) gegen Meyer. [4]) gegen van Hengel. [5]) vgl. Gal. 3, 10. 22. 23. [6]) gegen Fritzsche.

Digitized by Google

ist, daß sie Sünde thun[1]), sondern in welcher durch ihre Schuld — denn sonst wäre sie kein Gegenstand einer Anklage — unausbleiblich ist, daß Gottes Zorn über sie kommt. So weit die Sünde reicht, so weit erstreckt sich Gottes Gericht. Sind Alle unter der Sünde, so sind auch Alle vom Gerichte bedroht. Man sieht nun, wie dieser Ausdruck mit unserer Auffassung des προσχόμεθα übereinstimmt: die sinnlichen Anschauungen, welche dort πρό, hier ὑπό gewährt, entsprechen sich. Wer Juden und Griechen ohne Unterschied dessen anklagt, daß sie allesammt unter der Sünde seien, der kann nicht meinen, so über die Anderen hinaus zu sein, so sich über sie hinauszuheben, daß ihn deshalb Gottes Gericht über die Welt nicht treffe.

Καθὼς γέγραπται läßt im Anschlusse an προῃτιασάμεθα[2]) nicht sowohl einen Beweis für die allgemeine Sündhaftigkeit[3]) oder für die Schriftgemäßheit der erhobenen Anklage[4]), als vielmehr einen Hinweis auf die Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift erwarten, in welcher die Christen Angesichts des göttlichen Gerichts alle Menschen ausnahmslos dessen beschuldigen, daß sie unter der Sünde seien. Denn nicht für diese Beschuldigung bedürfen sie eines Beweises noch einer Rechtfertigung für ihre Anklage, sondern im Gegentheil gilt es, der Mißdeutung, als ob sie über die Andern hinaus und hierdurch dem Gerichte Gottes entnommen zu sein glaubten, dadurch zu begegnen, daß sie erklären, ihre Anklage sei eben so ausnahmslos und eben so ernstlich gemeint, wie die Schrift bezeugt, daß die Menschen sündhaft sind. Das zu diesem Zwecke angeschlossene Schriftzeugniß ist aus zerstreut vorkommenden Schriftworten in der Art zusammengefügt, daß der Anfang des 14. Psalms die Grundlage bildet, indem hier die ausnahmslose Sündigkeit im Allgemeinen ausgesagt ist, daß dann diese Sündigkeit in derjenigen Gestalt, welche sie annimmt, wo des Menschen Inneres in der Rede zu Tage tritt, mit Worten des 5. und 140. und 10. Psalms, und in derjenigen, welche in seinem Thun und

---

[1]) gegen Meyer, Th. Schott. [2]) vgl. Th. Schott. [3]) so z. B. de Wette. [4]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

Treiben zu sehen kommt, mit einer Stelle aus Jes. 59 geschildert ist, und daß endlich der Ausdruck, in welchen der Verfasser des 36. Psalms das Wesen des bösen Menschen faßt, den Schluß bildet. Aus zweimal drei Sätzen, zu welchen das mit selbstständigem Nachdruck angefügte οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός den siebenten ausmacht, setzt sich der erste Theil zusammen, so zwar, daß zuerst das Abwesen aller rechten sittlichen Beschaffenheit, dann, wie es dazu gekommen ist, und zuletzt das Abwesen alles Gutesthuns, was zum Folgenden überleitet, als etwas allen Menschen Gemeinsames ausgesagt wird. Die eine Hälfte des zweiten Theils, welche aus vier Sätzen besteht, beschreibt die Bösartigkeit im Reden so, daß der Aeußerung des Innern auf ihrem Wege von innen nach außen nachgegangen wird: der Schlund, aus dem die Rede kommt, ist ein offenes Grab, das Tod aushaucht[1]); die Zunge dient dem Truge; die Lippen bergen Gift; der aufgethane Mund ist voll Fluchens. Drei Sätze bilden die andere Hälfte des zweiten Theils, so aber, daß im ersten die Bösartigkeit der Bereitschaft zum Handeln, im zweiten und dritten bejahend und verneinend die Verderblichkeit des Handelns selbst ausgedrückt ist. Den Schluß des Ganzen bildet nach diesen zweimal sieben Sätzen die Verneinung aller Scheu vor Gott, welche abhalten könnte, das Böse zu thun[2]), nachdem es vermöge der Veränderung, welche der Apostel mit dem ersten אֵין עֹשֵׂה־טוֹב des 14. Psalms vorgenommen hat, mit der Verneinung einer Rechtbeschaffenheit begonnen hatte, welche mit sich brächte, daß man das Gute thäte. Die Zusammenhänge, aus welchen der Apostel die nach der Septuaginta angeführten Stellen entnommen hat, sind sehr verschiedener Art. Der 14. Psalm handelt von den Menschen überhaupt, Jes. 59 ist der Zustand des damaligen Israel geschildert, in Ps. 36 ist das Wesen der Gottlosen im Gegensatze zu den Gerechten gezeichnet, und der Verfasser des 5. Psalms klagt seine Widersacher an. Unter diesen Umständen ist es eine allerdings aufzuwerfende Frage, wie der Apostel in der Gesammtheit der angezogenen Stellen dieselbe Anklage ausgedrückt finden könne, die er selbst erhoben hat; und leichter begreift sich, daß man sich über diese Frage mit der Bemerkung hin-

[1]) vgl. z. B. Tholuck. [2]) vgl. Delitzsch z. Ps. 36, 2; gegen Meyer.

Digitized by Google

weggesetzt hat, zu seiner Zeit sei es mit derlei Beweisführungen nicht so genau genommen worden[1]), als daß man mit der Versicherung Etwas gethan zu haben meinte, der Wiedergeborne befasse sich stets ohne Widerrede unter solche strafende Schriftzeugnisse[2]). Doch es handelt sich ja, wie wir sahen, in Wirklichkeit gar nicht um den Beweis, daß die Schrift so lehre, wie die christliche Anklage lautet, sondern vielmehr um die Versicherung, daß es die Christen mit ihrer Anschuldigung, alle Menschen seien unter der Sünde, eben so ernst meinen, als die entsprechende Anklage der Schrift lautet. Für den Ausdruck der letzteren waren dann auch solche Schriftstellen verwendbar, in welchen eine Ausgestaltung der menschlichen Sünde, wie sie dem Jesaja in seinem ihm zeitgenössischen Volke, dem David in seinen Widersachern vor Augen stand, oder in welchen das Wesen der Gottlosen im ausdrücklichen Gegensatze gegen die Gerechten geschildert wird. Immer sind die Menschen beschrieben, wie sie an sich selber sind und aus sich selber werden; und wenn sich Gerechte, die Jehova kennen und fürchten, ihnen entgegensetzen können, so verdanken sie dieß der Erkenntniß Jehovas, zu welcher sie geführt, der Furcht Jehovas, welche sie gelehrt sind: sie sagen eben so wenig *προεχόμεθα*, als diejenigen, in deren Namen der Apostel dieß verneint hat, und in deren Namen er nun fortfährt, *οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ.*

während sie zugleich vom geoffenbarten Gesetze wissen, daß es dazu bestimmt ist, die ganze Welt ihrer Unentschuldbarkeit zu überführen. 3, 19—20.

Insgemein kommt man an diesen Satz mit der Voraussetzung, daß es der Apostel mit den Juden zu thun habe: ihnen habe er gesagt, daß sie nicht minder unter der Sünde seien, als die Heiden, und Schriftstellen, welche von der sündigen Verderbniß des jüdischen Volks handeln, habe er, um dieß zu beweisen, vorgeführt. Wir haben gesehen, daß dem nicht so ist. Darum vielmehr handelt es sich, ob die Christen so über die anderen Menschen hinaus zu sein meinen, daß sie deshalb nicht unter Gottes Zorngericht fallen. Der Apostel hat hiewider darauf hingewiesen, daß ja von Seite der Christen die Allgemeinheit der Sündenschuld gel-

[1]) so Rückert. [2]) so Philippi.

Digitized by Google

tend gemacht werde, und fährt nun mit οἴδαμεν δὲ fort, ähnlich wie 2, 2 hinter τὰ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων. Dann wird er aber mit diesem οἴδαμεν δὲ ὅτι, welches doch sicherlich etwas ganz Anderes ist als Ankündigung einer Wahrheit, die der Gegner selbst nicht bestreiten könne[1]), keineswegs einen Beweis dafür bringen wollen, daß die vorher aufgeführten Schriftstellen nicht blos heidnische, sondern auch jüdische Sündenverderbniß bezeugen. Wie könnte es auch eines solchen Beweises Angesichts von Jes. 59 noch erst bedürfen? Die Antwort, der gemeinen jüdischen Hermeneutik sei nichts, sei also auch die Behauptung, Jes. 59 handle von heidnischer Sündenverderbniß, nicht unmöglich gewesen[2]), ist doch gar zu kläglich; besonders wenn man erwägt, wie viel näher es einem Juden gelegen hätte, sich der Beweiskraft jener Stellen durch den Einwurf zu erwehren, daß keine von ihnen, auch Ps. 14 nicht, von einer das Dasein von Gerechten schlechthin ausschließenden Allgemeinheit des Sündenverderbens, und nun gar eines solchen Sündenverderbens, wie es V. 13—18 geschildert ist, Zeugniß gebe. Doch worin soll denn der angeblich beabsichtigte Beweis zu finden sein? Mag man immerhin den Absichtssatz vorerst ganz außer Betracht lassen, so liegt doch auch in den für sich allein genommenen Worten ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ nichts weiter, als daß das Gesetz alles, was es sagt, zu den im Bereiche des Gesetzes Befindlichen redet: es redet eben zu denen, die es lesen. Wäre nun ὅσα ὁ νόμος λέγει mit Bezug auf die unmittelbar vorher angeführten Schriftstellen und also, mit weiterm Gebrauche des Ausdrucks νόμος, als Bezeichnung des gesammten Schriftinhalts gemeint; so würde der Apostel mit οἴδαμεν δὲ ὅτι den selbstverständlichen Satz einführen, daß die heilige Schrift zu dem Volke redet, dessen heilige Schrift sie ist, nicht aber einen Beweis bringen, daß die vorher angeführten Schriftstellen von dem sündigen Verderben des jüdischen Volks handeln. Denn λαλεῖν τινί τι[3]) heißt weder „von Jemandem reden" noch „für Jemanden"[4]), sondern „zu Jemanden"; und daß derjenige, zu welchem das Gesetz redet, das, was er redet,

---

[1]) gegen Mehring. [2]) so Meyer. [3]) vgl. z. B. Matth. 8, 32; Luc. 2, 50; Joh. 10, 6. [4]) gegen de Wette.

Digitized by Google

auf sich beziehen solle, sei es als etwas, das von ihm gilt[1]), oder als etwas, wornach er sich richte[2]), läge viel eher in den Worten, wenn es umgekehrt hieße ὅσα ὁ νόμος λαλεῖ τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λέγει: weshalb man auch auf den Unterschied von λέγειν und λαλεῖν, daß jenes dem Andern Etwas zu wissen, dieses ihm Etwas zu hören gibt, für den vorliegenden Fall verzichten zu sollen gemeint hat[3]). Aber dieser Verzicht ist eben so unzulässig, als der Vorschlag, man solle zu ὅσα ὁ νόμος λέγει ein ἐν τούτοις hinzudenken, wodurch es auf die angeführten Schriftstellen eingeschränkt werde[4]).

Es bliebe also, wenn ὁ νόμος als Bezeichnung der heiligen Schrift genommen werden müßte, kein anderes Verständniß der fraglichen Worte möglich, als daß von dem gesammten Schriftinhalte gesagt wäre, er sei zu denen geredet, welche dem Bereiche der heiligen Schrift angehören. Denn ὁ νόμος im Vordersatze als Bezeichnung der heiligen Schrift, im Nachsatze dagegen als Bezeichnung des in ihr enthaltenen, des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes zu verstehen, ist doch das Allerunmöglichste[5]). Nachdem aber der so verstandene Satz den Beweis nicht böte, den man in ihm zu finden meint, daß die angeführten Schriftstellen von dem sündigen Verderben des jüdischen Volks handeln, sondern nur den selbstverständlichen Gedanken ausdrücken würde, daß die Schrift zu denen rede, welchen sie gegeben ist; so wäre er vollends ungeeignet, in den Absichtssatz ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ auszugehen. Doch gesetzt auch, er sagte das, was er sagen müßte, um jenen Beweis zu bieten, so würde sich der Absichtssatz doch nicht damit zusammenreimen. Denn der zu erreichende Zweck, was hier, wenn irgendwo, die Bedeutung von ἵνα sein muß[6]), soll darin bestehen, daß jeder Mund versperrt werde, daß die ganze Welt wie ein dem verurtheilenden Richterspruche verfallener Missethäter Gotte gegenüber zu stehen komme. Wie sollte aber dieser Zweck dadurch erreicht werden können, daß die Schrift ihren jüdischen Lesern die sündige Verderbniß des jüdischen Volks vorhält? Selbst in dem unwahrscheinlichen Falle,

[1]) so z. B. Meyer, Philippi. [2]) so z. B. Flatt. [3]) so Rückert. [4]) so Matthias. [5]) vgl. van Hengel. [6]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

daß sie sich allesammt unter diese Schilderung mitbegriffen, würde immer noch die heidnische Welt übrig bleiben, bei welcher sie ihren Zweck nicht erreichte, da die Schrift, wie es ausdrücklich heißt, zu den Juden redet und nicht zu den Heiden. Man hält sich zwar daran, daß sich die Anwendbarkeit jener Schilderung auf die Heiden von selbst verstehe[1]), oder daß die Sündhaftigkeit der Heiden von den Juden auch ohne Anführung von Schriftstellen anerkannt worden sei[2]), oder daß sie der Apostel bereits 1, 18 ff. vollständig erwiesen habe[3]). Allein mit allem dem wäre ja nicht erreicht, daß die Heiden vor Gott dem Richter verstummten, geschweige daß sie bereits verstummt wären und es also nur noch des gleichen Erfolgs bei den Juden bedürfte. Machen wir aber vollends den wirklichen Sinn geltend, welchen der Hauptsatz in dem Falle hat, daß ὁ νόμος Bezeichnung der heiligen Schrift sein will; so verschwindet jeder, auch der leiseste Anschein eines Zusammenhangs zwischen dem, was er von der heiligen Schrift sagt, und zwischen dem Endzwecke, zu welchem es sich so mit ihr verhalten soll, wie er sagt.

Es bleibt keine Wahl: man muß von der zwar viel betretenen, darum aber doch keineswegs gebahnten Straße dieser Auffassung der Stelle abbiegen[4]), indem man sich vor allem des schon an sich selbst bedenklichen Vorurtheils entäußert, als sei νόμος innerhalb der wenigen Worte des Hauptsatzes in zweierlei Sinn gemeint. Auf dasselbe Gesetz, von welchem der Apostel 2, 11—29 gehandelt hat, auf die heilsgeschichtlich geoffenbarte Ordnung des israelitischen Gemeinlebens[5]), nicht auf ein allgemeines Gesetz, welches auch die ins Herz geschriebene Forderung Gottes umschlösse[6]), kommt er jetzt zu sprechen, nachdem er im Gefolge seiner Verneinung jenes προεχόμεθα an die von ihm Namens der Christen erhobene Anklage erinnert hat, daß sich die Sünde über alle Menschen hin erstrecke und sie unter sich befasse, ohne Unterschied, ob sie Heiden sind oder Juden. Und ganz eben so, wie er προεχόμεθα und προητιασάμεθα geschrieben hat, in seiner Eigenschaft als

---

[1]) so Meyer. [2]) so Philippi. [3]) so Rückert. [4]) gegen Tholuck. [5]) vgl. Glöckler, van Hengel. [6]) so Olshausen.

Digitized by Google

Christ und diejenigen, die als Christen jetzt seine Leser sind, mit sich zusammenfassend, sagt er von einem ihm und ihnen gemeinsamen Wissen, welches zu jener ihrer Anklage der Menschen als ein Weiteres hinzutritt, und dessen Bezeugung also gleich ihr und gleich der verneinenden Antwort auf die Frage προεχόμεθα geeignet sein wird, falsche Vorstellungen von der Zuversicht, mit welcher die Christen dem Zorngerichte Gottes entgegensehen, abzuwehren. Wenn nämlich alle Menschen unter der Sünde und damit dem Zorngerichte Gottes verfallen sind, so kann sich nur noch fragen, ob den Christen etwas gegeben ist, das sie der allgemeinen Schuld und Strafe entnimmt. Und hier bietet sich zunächst das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz dar, von welchem man etwa meinen könnte, daß es hiezu diene. Aber die Christen meinen das nicht. Sie wissen, daß dieses Gesetz schlechterdings — denn in diesem Sinne steht ὅσα — keinen andern Inhalt hat, als den, welchen es den Angehörigen seines Bereichs zu dem Zwecke dargibt, damit die ganze Welt in demselben Umfange, in welchem sie unter der Sünde ist, seiner Zeit — denn dieß liegt in den Aoristen φραγῇ und γένηται ausgedrückt —, nämlich wenn sie vor Gott ihren Richter zu stehen kommt, vor ihm verstummen und die Gerechtigkeit seines verurtheilenden Spruches anerkennen müsse[1]), dieweil auf Grund gesetzlichen Thuns vor ihm gerecht zu sein Niemandem gelingen wird[2]). Dieß ist der Zweck, zu welchem das Gesetz nicht sowohl gegeben worden ist, als vielmehr, wie die Präsentia λέγει und λαλεῖ besagen, in seiner Eigenschaft als Schriftwort zu denen redet, denen es zunächst gegeben ist. Daß hier das Futurum δικαιωθήσεται auf das schlüßliche Gericht ziele, ist um eben des ἐνώπιον αὐτοῦ willen unglaublich, wegen dessen man dieß annehmen zu sollen gemeint hat[3]), indem beim Gerichtsvollzuge ein Gerechtsprechen stattfände, δικαιωθήσεται aber nicht in diesem Sinne passivisch gemeint sein kann, da die Gerechtsprechung nicht vor Gott, sondern durch Gott geschähe. Das Futurum kann also nur bedeuten, es werde nie geschehen, daß Jemand auf Grund

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 624 u. Th. Schott z. d. St. [2]) vgl. z. Gal. 2, 16. [3]) so Reiche.

Digitized by Google

eines Thuns, welches durch die Forderungen des Gesetzes hervorgerufen und solchergestalt Erfüllung derselben ist, vor Gott gerecht werde[1]). Dieß folgt nun aber nicht etwa aus dem Vorhergehenden, daß man διότι in der Bedeutung „weshalb" nehmen müßte[2]), sondern es dient zur Grundangabe, zwar nicht warum das Gesetz, was es sagt, gerade zu denen rede, welche dem Gesetzesbereiche angehören[3]), indem dieß keiner Grundangabe bedarf, auch nicht, warum jeder Mund werde verstummen müssen[4]), in welchem Falle τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ müßig stände, wohl aber, warum das Wort des Gesetzes zu keinem andern Zwecke an die Juden ergehe, als damit der ganzen Welt alle Einrede gegen Gottes verurtheilenden Richterspruch abgeschnitten sei[5]). Wenn es nämlich möglich wäre, daß Jemand auf dem Wege gesetzlichen Thuns dazu gelangte, vor Gott gerecht zu sein, so würde das Wort des Gesetzes zu dem Zwecke an die dem Bereiche desselben Angehörigen ergehen, damit sie durch gesetzliche Leistung gerecht würden. Nun dieß aber, wie der Christ weiß, Niemandem gelingen wird, so redet das Gesetz das, was es sagt, zu denen, die seinem Bereiche angehören, ohne andern Zweck, als den, welchen der Absichtssatz benennt. Es fragt sich nur, auf welche Weise dieser Zweck erreicht wird. Bei der gewöhnlichen Auffassung der Worte ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ denkt man es sich so, daß auch die Juden zu der Erkenntniß gebracht werden sollen, sie seien dem verurtheilenden Richterspruche Gottes verfallen. Daß dieß auch abgesehen von der Unrichtigkeit jener Auffassung des Hauptsatzes keinen den Absichtssatz rechtfertigenden Sinn gibt, haben wir gezeigt. Wir können aber auch bei unserer Auffassung des Hauptsatzes das Verhältniß des Absichtssatzes zu ihm nicht so verstehen, als sollte die angegebene Absicht bei denen erreicht werden, zu welchen das Gesetz redet. Denn was unterschiede sie doch, wenn sie das Gesetz nicht hätten, von den Uebrigen, daß es bei ihnen noch erst des Gesetzes bedürfte, um sie eben so, wie es bei den übrigen Menschen ohne das Gesetz der Fall sein müßte, vor Gott verstummen zu machen? Die Absicht muß viel-

---

[1]) vgl. z. B. Matthias. [2]) so z. B. Tholuck. [3]) so Matthias. [4]) so z. B. de Wette, Meyer, Mehring. [5]) vgl. Th. Schott.

Digitized by Google

mehr eine solche sein, die bei allen Menschen gleicher Weise erreicht wird. Und so ist es ja auch in der That. Denn wäre kein heilsgeschichtlich geoffenbartes Gesetz in die Welt gekommen, so möchten die Menschen sagen, sie würden, wenn es ein solches gegeben hätte, durch Erfüllung desselben gerecht geworden sein. Nun aber eine solche Kundgebung göttlichen Willens erfolgt ist, ohne daß es hiezu kam, ist den Menschen, und zwar allen, eine derartige Einrede abgeschnitten. Denn nicht das hat die Juden zu Uebertretern des ihnen gegebenen Gesetzes gemacht, daß sie Juden, sondern daß sie Menschen waren. Daher genügt die an ihnen gemachte Erfahrung, um alle Welt zu überführen, daß ihr ein geoffenbartes Gesetz zu nichts Anderm diente, als ihrer Sünde die noch schlimmere Gestalt einer Uebertretung desselben zu geben[1]).

Man könnte fragen, warum sich der Apostel nicht weiter darüber verbreite, in wie fern das Gesetz den im Absichtssatze ausgesprochenen Zweck habe. Allein wenn er hier überhaupt irgend Etwas zu beweisen beabsichtigte, so müßte er auch für den Satz einen Beweis beibringen, daß das Gesetz nur Erkenntniß der Sünde wirke und daß auf dem Wege gesetzlichen Thuns Niemand dazu gelangen werde, vor Gott gerecht zu sein. Insgemein glaubt man freilich eine Beweisführung vor sich zu haben. Man läßt sich durch das Abwesen alles dessen, was einen Widersacher überführen könnte, nicht abhalten, den Beweis, daß alle Menschen unter der Sünde sind, durch Aufzeigung ihrer Unfähigkeit, auf dem Wege gesetzlichen Thuns gerecht zu werden, für abgeschlossen zu erklären. Ja es soll hier, wo keine Spur vorliegt, daß der Apostel mit einem Gedankenzusammenhange zu Ende sein wolle, ein erster[2]) oder zweiter[3]) Haupttheil seines ganzen Briefs zum Schlusse gelangt sein. In Wahrheit aber ist der Gedankengang, in welchen wir ihn 3, 5 eintreten sahen, noch zu gar keinem Abschlusse gediehen, und ist zur Abschließung dieser Gedankenreihe das, was in V. 21—26 folgt, ganz unentbehrlich. Nachdem die Christen anerkennen, daß Gott, zu dessen Verherrlichung unsere Sünde dient, auch dann ge-

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 424 u. Delitzsch z. Hebr. 9, 15.
[2]) so z. B. Meyer, Philippi, Th. Schott. [3]) so Mehring.

Digitized by Google

recht wäre, wenn es lediglich auf Verhängung seines Zorngerichts hinauskäme; nachdem sie es zweitens für Lästerung erklären, daß man ihnen die Lehre beimißt, man möge nur immerhin Böses thun, das Heil werde eben dann nicht ausbleiben; nachdem sie drittens den Gedanken, als ob sie über die Anderen, die Gottes Zorn betreffen wird, hinaus zu sein meinten, unter Hinweis auf ihre unbedingte Anerkennung der allgemeinen Sündenschuld schlechterdings verneinen; nachdem sie endlich viertens erklären, daß ihr Urtheil über den Zweck des Gesetzes durch die Erkenntniß bestimmt werde, es könne Niemand auf dem Wege gesetzlichen Thuns vor Gott gerecht werden: was ist es dann, das sie dem göttlichen Gerichte gegenüber im Unterschiede von den übrigen Menschen des Heils gewiß macht? Auf diese Frage will noch erst geantwortet sein, ehe diese Gedankenbewegung an einen Ruhepunkt kommt. Vorerst ist sie nur bis dahin gelangt, daß sich zu der Verneinung des προεχόμεθα und ihrer Begründung die Erklärung gesellt hat, der Christ kenne den wirklichen Zweck des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes so, wie er bei der Unmöglichkeit, daß irgend ein Mensch auf dem Wege gesetzlichen Thuns gerecht werde, indem Erkenntniß der Sünde das sei, was durch das Gesetz zu Stande komme, nothwendig beschaffen sein muß. Dieses Wissen der Christen hat der Apostel in V. 19—20 bezeugt, nicht aber für Andere bewiesen, daß es sich mit dem Gesetze so verhalte, wie sie wissen, daß es sich mit ihm verhält. Er hat es bezeugt, um damit auch das Letzte auszuschließen, was bei den Christen nicht statthat. Sie erklären selbst, daß alle Menschen, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind, und versehen sich vom Gesetze Israel's keiner andern Wirkung, als daß es alle Welt vor Gott dem Richter verstummen macht.

Aber eine göttliche Gerechtigkeit mittelst Glaubens an Jesum Christum und für alle, die da glauben, ist geoffenbart, 3, 21—26.

Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται: mit diesen Worten kommt der Apostel an den Abschluß, auf den er es von 3, 5 an abgesehen hat. Daß er damit nicht etwas zeitlich Gegenwärtiges einem zeitlich Frühern gegenüberstellt[1]), ist deshalb klar, weil er von dem präsentischen Satze ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ

[1]) gegen Tholuck, Rückert, Baumgarten-Crusius, Philippi, Mehring, Bisping, Th. Schott u. A.

νόμῳ λαλεῖ, also nicht von einer Aussage über den geschichtlichen Vorgang der Gesetzesoffenbarung, noch von einer Schilderung der nun vergangenen Gesetzeszeit, sondern von einer Aeußerung über den Zweck des noch vorliegenden, also auch noch redenden Gesetzes herkommt, und zu πεφανέρωται, also zur Aussage nicht eines geschichtlichen Ereignisses, sondern eines gegenwärtigen, obwohl durch ein geschichtliches Ereigniß herbeigeführten Thatbestandes fortschreitet. Zu einer Thatsache geht er mit νυνὶ δέ[1]) über, welche sich zu dem, was vom Gesetze gilt, wie ein Untersatz zum Obersatze verhält[2]), und welche ihm zu der Folgerung verhilft, die er V. 27 bringen wird. In der Benennung dieser Thatsache steht χωρὶς νόμου voran, weil sie, wenn sich aus ihr begreifen soll, daß die Christen Gottes Zorngericht nicht zu fürchten haben, mit solchem, wie das geoffenbarte Gesetz ist, unverworren sein muß. Denn von solchem ist gesagt, daß es nicht, um vor Gott gerecht zu werden, sondern Erkenntniß der Sünden zu wirken diene. Wie dieß von dem sinaitischen Gesetze gilt, so würde es auch von einer gleichartigen Offenbarung gelten. Es ist nämlich allerdings auch hier zu unterscheiden, ob νόμος den Artikel hat oder nicht[3]): im erstern Falle ist das gemeint, was als das Gesetz geschichtlich vorliegt, im andern Falle solches, wie dieses Gesetz ist. Gesetz schlechthin wird vor allem von der zu benennenden Thatsache ausgeschlossen. Dann erst folgt das Subjekt des Satzes δικαιοσύνη θεοῦ, und zwar ebenfalls ohne Artikel, weil wieder nur gesagt sein will, daß das jetzt Geoffenbarte solcher Art, daß es eine Gottesgerechtigkeit ist im Gegensatze zu der menschlichen Gerechtigkeit, welche zu Wege käme, wenn Einer durch gesetzliches Thun vor Gott gerecht würde. Πεφανέρωται aber heißt es, nicht ἀποκεκάλυπται, weil es sich nicht darum handelt, daß sie aus der Verborgenheit in Gott hervorgetreten, sondern daß sie in die Wirklichkeit, wo sie zuvor nicht zu sehen gewesen war, eingetreten ist. Diese Gottesgerechtigkeit ist nun erstlich eine, die von der heiligen Schrift bezeugt wird, ihr also keineswegs fremd ist. Denn adjektivisch schließt sich μαρτυρουμένη an das Subjekt

---

[1]) vgl. z. 1 Kor. 13, 13. [2]) vgl. z. B. Fritzsche, Meyer, de Wette, Matthias.
[3]) vgl. van Hengel, Th. Schott.

Digitized by Google

an[1]). Sie ist aber zweitens im Gegensatze zu einer menschlichen Gerechtigkeit, wie das Gesetz sie fordert, eine göttliche Gerechtigkeit. Dieß hervorzuheben dient die mit δέ angefügte Wiederholung des Subjekts, mit der es nicht blos darauf abgesehen ist, διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας anzuschließen, sondern auch θεοῦ noch besonders zu betonen, nachdem vorher δικαιοσύνη den Ton gehabt hat. Der Fall ist ein anderer, als wenn nur δικαιοσύνη vorhergegangen wäre und δικαιοσύνη δὲ θεοῦ unmittelbar darauf folgte. In diesem Falle[2]) würde δέ den Uebergang von dem unbestimmtern Begriffe zum näher bestimmten vermitteln, aber ohne deshalb mit „und zwar" übersetzt werden zu wollen[3]), indem es die Näherbestimmung im Gegensatze zu einer sonst etwa denkbaren, hier aber auszuschließenden geltend zu machen diente. Anders verhält es sich an der vorliegenden Stelle, wo δικαιοσύνη bereits durch θεοῦ in einer Weise näher bestimmt ist, daß eine andersartige Gerechtigkeit ausgeschlossen erscheint, und wo zu dieser Benennung des nachher zu wiederholenden Subjekts ein adjektivischer Beisatz hinzutritt, hinter welchem erst die Wiederholung desselben folgt. Hier bringt δέ eine Näherbestimmung nicht von δικαιοσύνη θεοῦ, sondern von δικαιοσύνη gegenüber einer Gerechtigkeit, von welcher die Schrift sagt, welche aber nicht die in Rede stehende ist. Die in Rede stehende Gottesgerechtigkeit findet sich bezeugt in der heiligen Schrift Israels, welche von ihr sagt, daß sie die wahre Gerechtigkeit sei[4]); aber sie ist nicht die Gerechtigkeit, welche Israel in seiner heiligen Schrift gefordert meint, sondern eine göttliche, eine Gerechtigkeit mittelst Glaubens an Jesum Christum, eine Gerechtigkeit, die über alle und an alle die kommt, welche glauben. Denn ἐπί ist gemeint wie 1, 18 mit der sinnlichen Vorstellung des Ueberkommens von oben[5]): es schließt jeden Gedanken an ein προέχεσθαι aus. Dagegen εἰς weist auf ein Ziel hin: es sagt, wohin diese nicht von den Menschen gewirkte, sondern auf sie herniederkommende Gerechtigkeit bestimmt

---

[1]) vgl. van Hengel gegen Meyer einerseits, Mehring andererseits. [2]) vgl. 9, 30; Phil. 2, 8. [3]) gegen Philippi u. A. [4]) vgl. Hebr. 11, 2. 39 gegen Th. Schott. [5]) vgl. Matthias.

Digitized by Google

ist[1]). Da also εἰς das allgemeinere ist, ἐπί das näher bezeichnende, so begreift sich, warum jenes an erster, dieses an zweiter Stelle steht. Von πεφανέρωται können diese Präpositionen eben so wenig abhängen[2]), als διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ Benennung des Mittels sein kann, durch welches diese Gerechtigkeit geoffenbart worden ist[3]). Eben so wenig bedarf es aber auch einer Ergänzung durch οὖσα oder γινομένη, um die Verbindung der Präpositionen mit δικαιοσύνη begreiflich zu machen[4]).

Daß diese Gerechtigkeit eine Gottesgerechtigkeit, daß sie eine Gerechtigkeit mittelst Glaubens an Jesum Christum und daß sie eine Gerechtigkeit für alle ist, die da glauben, steht alles unter sich im engsten Zusammenhange. Dem Apostel aber liegt es vornämlich an dem dritten dieser drei Stücke. Nachdem er erstens geltend gemacht hat, daß alle Menschen unter der Sünde und die Christen in dieser Hinsicht nicht über ihre Mitmenschen hinaus sind, und zweitens geltend gemacht hat, daß das geoffenbarte Gesetz seine Angehörigen nichts Anderes lehrt, als was alle Menschen ihrer Schuld überführt und vor Gott dem Richter verstummen macht; so ist er jetzt bei einer Gerechtigkeit angelangt, welche für alle gilt und alle überkommt, die an Jesum Christum gläubig werden, und bei dieser Beschaffenheit derselben verweilend fährt er fort, οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, und begründet dieß durch den V. 23—26 umfassenden Satz, in welchem sich eine weitschichtige Aussage über die Art und Weise des Gerechtwerdens der an Jesum Christum Glaubenden an die Geltendmachung der Thatsache anschließt, daß sie alle gesündigt haben und der Gottesherrlichkeit ermangeln. Gewöhnlich faßt man οὐ γάρ ἐστιν διαστολή so, als folge nun eine Grundangabe, warum eine solche Offenbarung von Gerechtigkeit oder eine Offenbarung solcher Gerechtigkeit geschehen ist[5]), und es hängt dieß damit zusammen, daß man πάντες, nämlich alle Menschen, für das Subjekt von ἥμαρτον nimmt, während doch die Beziehung auf πάντας τοὺς πιστεύοντας mit sich bringt, daß die Glaubenden Subjekt von ἥμαρτον sind und πάντες die Ausnahmslosigkeit aus-

[1]) anders Meyer. [2]) gegen Mehring. [3]) gegen Fritzsche. [4]) vgl. Matthias. [5]) vgl. z. B. Olshausen, Mehring.

Digitized by Google

drückt, mit welcher von ihnen gilt, daß sie gesündigt haben und der Gottesherrlichkeit ermangeln. Nur bei letzterer Auffassung begreift sich, daß von demselben Subjekte auch das gilt, was der an den Hauptsatz angefügte Participialsatz bringt, indem dieß nicht von den Menschen überhaupt, sondern nur von denen gesagt sein kann, welche gläubig werden; und nur bei ihr begreift sich, daß sich ein Participialsatz solchen weit über die Aussage der menschlichen Bedürftigkeit hinausgehenden Inhalts an *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* anschließt, dessen *γάρ* eben so wenig über *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή* zurück auf den ganzen vorherigen Satz gehen kann[1]), als andererseits mit der Erinnerung an die paulinische Weise, Relativsätze kettenartig aneinanderzureihen, für das Verständniß dieses Gedankenzusammenhangs irgend Etwas gewonnen ist[2]). Der Apostel schreibt hier nicht wie 10, 12 *οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος*, sondern sagt von denen, welche an Jesum Christum gläubig werden, daß unter ihnen hinsichtlich der ihnen zu Theil werdenden Gerechtigkeit kein Unterschied besteht, indem sie alle gesündigt haben und der Gottesherrlichkeit ermangeln, ohne anders als auf die im Participialsatze beschriebene Weise gerecht zu werden. *Ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* ist wirklich der Hauptgedanke[3]), an den sich oder vielmehr, da das präsentische Participium *δικαιούμενοι* nur mit dem Präsens *ὑστεροῦνται* zusammengehören kann, an dessen zweiten Theil sich im Participialsatze als Nebengedanke eine Aussage über das Gerechtwerden des Subjekts anschließt, welche zu der im Hauptsatze geltend gemachten Gleichheit die ihr entsprechende Art und Weise des Gerechtwerdens als eine Bestätigung derselben hinzufügt.

Sie haben alle gesündigt, heißt es, ehe sie gläubig wurden, und ermangeln, wenn sie gläubig werden, der Gottesherrlichkeit. Denn dieß ist *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* und nicht der Beifall Gottes[4]), noch die Ehre, die Gott gibt[5]), noch die Ehre vor Gott[6]) oder die Herrlichkeit vor Gott[7]) oder der Ruhm vor Gott[8]), noch endlich der Ruhm, wie Gott ihn besitzt[9]). Der Genitiv *τοῦ θεοῦ* kann

[1]) gegen Rückert. [2]) gegen Tholuck. [3]) gegen Tholuck wie gegen Rückert. [4]) so z. B. Reiche. [5]) so z. B. Meyer. [6]) so z. B. Köllner. [7]) so z. B. Bisping. [8]) so z. B. Wolf. [9]) so Matthias.

Digitized by Google

nicht anders gemeint sein als in der Verbindung ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, und ἡ δόξα τοῦ θεοῦ nicht anders als 5, 2. Wie sich ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ 10, 3 zu der 3, 5 gemeinten δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ verhält, so ἡ δόξα τοῦ θεοῦ an der vorliegenden Stelle oder 5, 2 zu der 1, 23 gemeinten δόξα τοῦ θεοῦ. Das eine Mal ist von der Gerechtigkeit, der Herrlichkeit die Rede, welche Gotte dem gerechten und herrlichen eignet, das andere Mal von der göttlichen Gerechtigkeit oder Herrlichkeit des Menschen. An der Herrlichkeit Gottes hat geschöpflicher Weise Antheil, was Gottes ist. Wenn sie also am Menschen sich nicht findet, so hat dieß seinen Grund darin, daß er sich des Verhältnisses zu Gott, in das er geschaffen war, verlustig gemacht hat, und er bedarf nun einer göttlichen Gerechtigkeit, um gerecht zu werden, weil er ein Sünder ist, und der göttlichen Herrlichkeit, die ihn verkläre, weil er im Tode ist. Die letztere hat zu hoffen, wer der erstern theilhaft geworden ist, wie wir 5, 1 f. lesen werden, nachdem an der vorliegenden Stelle von denen, die gläubig werden, beides gesagt ist, daß sie gesündigt, also wider Gott gehandelt haben und daß sie der Herrlichkeit ermangeln, welche sie Gotte ihrem Schöpfer gleichartig machen sollte: ein Zusammenhang zwischen hier und dort, welchem gegenüber der Einwand, daß der Apostel nach dieser Erklärung einen sonst bei ihm nicht nachweislichen Terminus gebrauche, hinfällig erscheint[1]), während die Nichtigkeit des andern Einwands, daß nach 5, 12 der Verlust der geschöpflichen Gottesherrlichkeit des Menschen schon durch Adam's Fall verursacht worden sei und nicht erst in dem bisher geschilderten sündlichen Verderben beruhe, wenn sie nicht schon von selbst klar wäre, gerade an der Stelle, auf die er sich beruft, handgreiflich werden würde[2]). In dem Participialsatze, welcher sich an ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ anschließt, ist nun allerdings nur vom Gerechtwerden derer die Rede, welche der Gottesherrlichkeit ermangeln, und nicht auch von ihrer Verherrlichung, weil zwar die Gleichheit derer, die gläubig werden, in den beiden Stücken besteht, daß sie gesündigt haben und daß sie der Gottesherrlichkeit entbehren, aber das, was ihnen dadurch zu

[1]) gegen Tholuck. [2]) gegen Meyer.

Digitized by Google

Theil wird, daß sie glauben, zunächst nur in der Gerechtigkeit besteht. Sobald aber der Apostel von dem, was ihnen hiemit zu Theil geworden ist, weiter schreitet, was eben 5, 1 der Fall ist, so geht er von der erlangten Gerechtigkeit über zur Hoffnung der Gottesherrlichkeit, also zur Hoffnung, auch dessen theilhaft zu werden, dessen Ermangelung an der vorliegenden Stelle als das Andere neben der Schuld begangener Sünde benannt war, worin die, welche gläubig werden, sich gleich sind.

Dieser ihrer Gleichheit entspricht nun auch die Art und Weise, wie sie gerecht werden. Sie werden es geschenkweise, nicht erwerben sie es sich; sie werden es, wie mit Betonung des αὐτοῦ zweitens gesagt ist, durch die Gnade des Gottes, um dessen Herrlichkeit sie sich durch ihre Sünde gebracht haben, und nicht kraft eigenen Thuns; sie werden es drittens mittelst derjenigen Erlösung, die in der Person Christi Jesu vorhanden ist, im Gegensatze zu einer Erlösung, wie sie da geschehen möchte, wo die Gerechtigkeit vorhanden wäre und eine Machtthat Gottes dem Gerechten zur Herrlichkeit aushülfe. Denn im Gegensatze zu einer solchen Erlösung führt der angefügte Relativsatz aus, was es mit derjenigen für eine Bewandtniß hat, die in und mit Christo Jesu als vollbrachte Gottesthat vorhanden ist. Hier hat Gott den Heilsmittler, den er verheißen und in der Person Jesu gegeben hat — denn in diesem Sinne steht ja Χριστῷ voran und Ἰησοῦ nach —, als Sühnemittel zur Schau gestellt. Daß der Apostel προτίθεσθαι in diesem Sinne meint[1]), erhellt aus der Zweckangabe εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Von einem Vorsatze Gottes, Jesum Etwas sein zu lassen[2]), oder einer Bekanntgebung, daß er Etwas sei, oder vielmehr sein solle[3]), kann das Verbum, dessen Begriff ein wesentlich anderer ist, als der von ἐκλέγεσθαι oder ὁρίζειν[4]), in seiner Verbindung mit einem persönlichen Objekte und einem Akkusativ des Prädikats[5]) nicht verstanden sein wollen. Was aber ἱλαστήριον anlangt, sollte Eines vor allem gewiß sein,

[1]) vgl. z. B. Rückert, Tholuck, Meyer, Philippi, Mehring, Bisping, van Hengel. [2]) so z. B. Fritzsche. [3]) so Matthias. [4]) gegen Tholuck. [5]) so weder Eurip. Iph. T. 1192 (gegen Fritzsche), noch Soph. Ant. 160 (gegen Matthias).

Digitized by Google

daß es ein appellativischer Begriff ist und nicht von einem solchen Einzeldinge, wie es die über der Bundeslade liegende Platte war, gemeint sein kann[1]), indem es sonst heißen müßte, Gott habe uns Christum Jesum zu dem gemacht, was dieses Einzelding alttestamentlicher Weise war, also, da auch προέθετο zum Gegenbilde jenes im Allerheiligsten befindlichen Geräths nicht passen würde[2]), ὃν ἔθετο τὸ ἱλαστήριον ἡμῶν[3]). Und wenn es so hieße, was sollte der Sinn davon sein? Man sagt, die Sprengung des Sündopferbluts an die Kapporeth war der Gipfel aller Sühnakte[4]). Aber sie machte nicht überflüssig, daß darnach ein Gleiches auch im Heiligen und am Brandopferaltar geschah, und war nur der Anfang einer Entsündigung des Heiligthums überhaupt. Nicht mit dem, was entsündigt wurde, sondern nur mit dem, was zum Entsündigen diente, oder mit dem, welcher entsündigte, kann Christus verglichen sein. So wenig er irgendwann unser Brandopferaltar heißt, eben so wenig kann er hier unsere Kapporeth heißen. Denn als Trägerin der Gegenwart Gottes käme die Kapporeth in diesem Zusammenhange keinen Falls in Betracht, sondern nur in ihrer durch den Namen ἱλαστήριον benannten Bedeutung[5]). Dazu kommt, daß διὰ πίστεως mit ἱλαστήριον verbunden sein will, aber nur dann damit verbunden werden kann, wenn es ein appellativischer Begriff und nicht der Name jenes Einzeldings ist. Man hat es zwar mit προέθετο verbinden wollen. Aber was man dann die Worte besagen ließ, daß die Aufstellung Christi als Sühndeckels durch den Glauben subjektiver Seits realisirt sei[6]), das würden sie eben nicht besagen, sondern daß ihn Gott mittelst Glaubens als Sühndeckel aufgestellt habe, was handgreiflicher Widersinn ist. Eben so widersinnig wäre aber die Vorstellung einer Kapporeth, welche dieß mittelst Glaubens sei. Denn so müßte man ἱλαστήριον διὰ πίστεως fassen: den Gedanken, daß dieses ἱλαστήριον nur unter der Bedingung des Glaubens helfe, bieten die Worte nicht. Es müßte also von dem mit dem Eigennamen ἱλαστήριον bezeichneten Geräthe

[1]) gegen Olshausen, Tholuck, Philippi u. A. [2]) vgl. Meyer. [3]) vgl. 1 Kor. 5, 7. [4]) so Delitzsch Comm. z. Br. an d. Hebr. S. 719. [5]) gegen Ritschl in d. Jahrbb. f. d. deutsche Th. 1863 S. 247. [6]) so Philippi. [7]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

des Allerheiligsten heißen, Christus habe es mittelst Glaubens sein sollen, während er es doch an sich selbst sein müßte, um es für die Gläubigen sein zu können. Anders kommt es zu stehen, wenn ἱλαστήριον nicht als Name eines Einzeldings, sondern, wie man nach seiner Artikellosigkeit erwarten muß, als ein Appellativum gemeint ist, indem dann der darin enthaltene Verbalbegriff betont ist, und es sich also nur fragt, ob das ἱλάσκεσθαι, nach welchem Christus benannt erscheint, ein Thun ist, von welchem sich sagen läßt, daß es mittelst Glaubens geschehe. Nun heißt ἱλάσκεσθαι in der biblischen Sprache, wenn es ein auf das Verhältniß Gottes und des Menschen bezügliches Thun bezeichnet, nichts Anderes, als machen, daß die Sünde des Menschen aufhört, für Gott Ursache des Zorns gegen ihn zu sein[1]); und da es sich in diesem ganzen Gedankenzusammenhange darum handelt, was die Christen, obgleich sie mit allen Menschen unter der Sünde sind, gegen Gottes Zorn sicher stelle, so begreifen wir, wie der Apostel dazu kommt, was Christus ist, gerade so zu benennen, wie er thut. Eben deshalb aber wird er nicht sagen wollen, was Christus an sich, sondern was er für diejenigen ist, welche an ihn glauben, und so nennt er ihn denn auch nicht in so fern ἱλαστήριον, als die Sünde der Menschheit überhaupt durch ihn gesühnt ist, sondern in so fern, als er macht, daß denen, welche gläubig werden, ihre Sünden aufhören, Ursache des Zornes Gottes zu sein. Da ist er denn das, was der Ausdruck ἱλαστήριον besagt, allerdings mittelst Glaubens, so wie andererseits kraft seines Bluts. Denn beides, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι wie διὰ πίστεως, gehört als Näherbestimmung zu ἱλαστήριον[2]), und nicht ist ersteres von letzterem abhängig[3]), als hieße es διὰ πίστεως τῆς ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι: eine Verbindung, welche wahrscheinlich Ursache ward, daß πίστεως mit dem auch in der sinaitischen Handschrift fehlenden Artikel versehen wurde[4]), welche aber unter allen Umständen das Bedenken gegen sich hat, daß dasjenige, kraft dessen Christus ἱλαστήριον ist, nicht blos mittelbarer Weise benannt sein kann[5]). Man hat gemeint,

[1]) vgl. Delitzsch z. Hebr. 2, 17. [2]) vgl. z. B. Fritzsche, Mehring, Matthias. [3]) gegen Rückert, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Tholuck u. A. [4]) gegen Fritzsche, Meyer. [5]) vgl. namentlich Mehring.

Digitized by Google

das folgende εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ fordere, daß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu προέθετο gehöre, indem es dazu dienen müsse, ins Licht zu stellen, in wie fern dieß eine That der göttlichen Gerechtigkeit gewesen sei[1]). Aber nicht erst durch ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι tritt dieß ins Licht, sondern die That selbst, daß Gott Christum Jesum als ἱλαστήριον hingestellt hat, was eben nicht anders geschehen konnte, als indem er ihn sein Blut vergießen ließ, dient zur Erweisung seiner Gerechtigkeit. Gehört nun aber sowohl διὰ πίστεως als ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu ἱλαστήριον, so kann dieß nicht im Sinne von Sühnopfer[2]) gemeint sein. Nicht nur wäre die Vorstellung des Opfers als einer Darbringung mit διὰ πίστεως unverträglich, sondern auch ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι verbindet sich zwar mit dem Begriffe der Sühnung, als welche durch Blut zu Wege kommt, und erinnert in so fern allerdings an Lev. 17, 11[3]), aber es paßt nicht zur Vorstellung eines Sühnopfers, indem sich dieß, daß sein Blut es ist, welches ihn zum Sühnopfer macht, wenn er einmal Sühnopfer ist, von selbst versteht, und also ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nicht hinter ἱλαστήριον als Näherbestimmung stehen könnte, sondern vor ἱλαστήριον stehen und zu προέθετο gehören müßte, damit sein Blut dasjenige wäre, wovon es hieße, daß ihn Gott vermöge desselben zu einem Sühnopfer gemacht habe. Da nun die Nomina dieser Endung ein Concretum bezeichnen, welches irgend eine auf die Handlung des Verbums, von dem sie gebildet sind, bezügliche Bestimmung hat, wie χαριστήριον ein Dankgeschenk, νικητήριον einen Siegespreis, τελεστήριον einen Weiheort; so kommt es lediglich auf den Zusammenhang an, ob ἱλαστήριον mit der besondern Vorstellung eines Opfers gedacht ist, wie σωτήριον unter Umständen gemeint sein kann[4]), oder ob es so allgemein, wie σωτήριον sonst etwas bezeichnet, das zum σώζειν geeignet und bestimmt ist[5]), als Sühne gefaßt sein will und sich also von ἱλασμός[6]) lediglich so weit unterscheidet, wie es die Verschiedenheit der beiden Endungen mit sich bringt. Ersteres ist an der vorliegenden Stelle nicht der

[1]) so de Wette, Meyer, Philippi. [2]) so z. B. Fritzsche, Rückert, de Wette, Bisping. [3]) Weber v. Zorne Gottes S. 274. [4]) vgl. Sirach 47, 2. [5]) vgl. z. B. Luc. 2, 30; Akt. 28, 28. [6]) vgl. 1 Joh. 4, 10.

Digitized by Google

Fall, somit bleiben wir bei Letzterm[1]). Christus ist Sühne, ἱλαστήριον, wie er Luc. 2, 30 Heil, σωτήριον, heißt. Denn als Masculinum[2]), um auch diese Möglichkeit noch in Betracht zu nehmen, kann der Apostel ἱλαστήριον nicht gedacht haben, da es wohl ἱλαστήρια gab, nicht aber ἱλαστήριοι.

Gott hat also den in der Person Jesu erschienenen Erlöser als Sühne hingestellt, so zwar, daß Glaube es ist, mittelst dessen er sühnhaft wirkt, indem kein Thun derer, welche der Gottesherrlichkeit ermangeln, sondern nur der Glaube, welcher sich der in Jesu Person vorhandenen Sühne vergewissern läßt und getröstet, ihnen dazu verhilft, daß Gott aufhört, ihnen um ihrer Sünde willen zu zürnen. Dieß ist es, worauf der Ton liegt. Nicht von einem Gerichte Gottes über Christus Jesus sagt der Apostel, wenn er ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι schreibt[3]), sondern das betont er, daß die in ihm vorhandene Erlösung eine solche ist, deren Mittler, was mit ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι unter allen Umständen ausgedrückt ist, eines gewaltsamen Todes durch Menschenhand sterben mußte, damit die zu Erlösenden an ihm eine Sühne hätten, und zwar, da sie in seiner Person, der Person des in solchen Tod Dahingegebenen, vorhanden ist, eine Sühne, welche ihnen mittelst Glauben zu Gute komme. Aber allerdings hat Gott deshalb den Mittler des Heils als Sühne und als solche Sühne hingestellt, um seine Gerechtigkeit zu erweisen, weil die zuvor, nämlich in der frühern Zeit der Menschheit, nicht vor der Bekehrung der Einzelnen[4]), geschehenen Versündigungen unbestraft geblieben waren, so daß die Menschen hätten wähnen können, die Sünde werde überhaupt ungestraft bleiben. Da bei πάρεσιν kein αὐτοῦ steht, wogegen sich dann ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ anschließt, so ist nicht ausgedrückt, daß Gott es ist, der die geschehenen Sünden unbestraft, nämlich ohne das 2, 9 in Aussicht gestellte Gericht gelassen hat, wohl aber, daß sie geschehen sind, als Gott mit der Absicht, in der jetzigen Zeit seine Gerechtigkeit zu erweisen, geduldig zusah und gewähren ließ. Denn ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ ist Näherbestimmung zu προγεγονότων, was durch

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 337. [2]) so z. B. van Hengel, Matthias. [3]) gegen Weber a. a. O. [4]) gegen Mehring.

Digitized by Google

die Wortstellung[1]) keineswegs ausgeschlossen erscheint[2]), wohl aber die Erwägung für sich hat, daß nicht τοῦ θεοῦ, sondern αὐτοῦ stehen würde, wenn der göttlichen Geduld mit Bezug auf τὴν πάρεσιν und nicht vielmehr gegenüber den menschlichen Versündigungen[3]) gedacht wäre. Da so verbunden ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ zeitlich gemeint ist[4]), so empfiehlt sich desto mehr, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ hieran anzuschließen, und auf diese Weise dem damaligen Verhalten Gottes sein in der Jetztzeit geschehenes Thun gegenübergestellt sein zu lassen: wie denn ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ in Wahrheit müßig stände, wenn nicht der Zweck benannt werden sollte, auf den es Gott mit seiner zuwartenden Geduld absah[5]). Für Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ gibt sich πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ nicht zu erkennen, da sonst die gleiche Präposition wiederholt sein würde[6]); und es wird auch nicht so genommen sein wollen, da es ja viel einfacher gewesen wäre, ἐν τῷ νῦν καιρῷ gleich hinter εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ folgen zu lassen[7]) und dadurch einer so lästigen Wiederholung ledig zu gehen. Doch es kann auch wirklich gar nicht so gemeint sein. Es wäre ein Ungedanke, wenn es hieße, Gott habe Christum Jesum in Absicht auf die in der Jetztzeit geschehene Erweisung seiner Gerechtigkeit als Sühne hingestellt, nachdem er ja eben damit, daß er Christum als Sühne hinstellte, seine Gerechtigkeit erwiesen hat. Stände hinter πρός der Artikel nicht, welcher aber vollgenügend, auch durch die sinaitische Handschrift, bezeugt und dessen Weglassung so leicht erklärlich ist, so hieße es, Gott habe in der Jetztzeit seine Gerechtigkeit erzeigen wollen: wobei freilich um so auffallender wäre, weshalb ἐν τῷ νῦν καιρῷ nicht gleich hinter εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ steht. Mit dem Artikel dagegen heißt es, Gott habe die in der Jetztzeit geschehene Erzeigung seiner Gerechtigkeit in Absicht gehabt, und dieß paßt zwar zu seiner gewährenlassenden Geduld, indem dann eben jene That Gottes, daß er Christum Jesum als Sühne hinstellte,

[1]) vgl. Matth. 25, 34; 2 Petr. 3, 2; Apokal. 14, 10. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Matthias, wie gegen Meyer u. Th. Schott. [4]) vgl. van Hengel. [5]) vgl. Baumgarten-Cruſius. [6]) gegen Meyer u. A. [7]) gegen Mehring S. 344.

Digitized by Google

unter dieser Erzeigung seiner Gerechtigkeit verstanden sein will, nicht aber paßt es zu dieser That Gottes selbst. In aller Weise erscheint also gesichert, daß der Apostel *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* nicht mit dem Hauptsatze, sondern mit *τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* verbunden wissen will. Er erklärt aus der Absicht Gottes, das zu thun, was er zur Erzeigung seiner Gerechtigkeit jetzt gethan hat, aus seiner Absicht also, Christum Jesum als Sühne hinzustellen, die gewährenlassende Geduld, mit der er die Versündigungen ungestraft hat vorübergehen lassen; sowie andererseits um deswillen, weil er sie ungestraft hat vorübergehen lassen, eine Erweisung seiner Gerechtigkeit nöthig war. Neben *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* stellt sich dann erst *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*. Daß letzteres dem erstern nebengeordnet steht, erhellt aus der Gleichheit der Präposition, und bestätigt sich durch das sachliche Verhältniß desselben zu dem, was vorausgegangen ist. Denn entspricht *εἶναι δίκαιον* dem *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*, so entspricht *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως* dem *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, indem die in der Jetztzeit geschehene Erzeigung der Gerechtigkeit Gottes darin besteht, daß er Christum Jesum als Sühne durch den Glauben hingestellt hat, und ihm also ermöglicht, den, welcher in Folge Glaubens gerecht sein will[1]), gerecht zu sprechen. Es ist zwar versucht worden, zu übersetzen, „damit er auch dann gerecht sei, wenn er den Gläubigen gerecht spricht“[2]), aber vergeblich, da *καί* nur dann so gemeint sein könnte, wenn das Objekt von *δικαιοῦντα* auf eine Weise bezeichnet wäre, daß der Widerspruch zwischen Gottes Gerechtigkeit und solcher Rechtfertigung, welcher andern Falls stattfände, darin ausgedrückt läge. Nicht *τὸν ἐκ πίστεως* müßte es heißen, sondern etwa wie 4, 5 *τὸν ἀσεβῆ*.

Es bleibt also dabei, daß Gott beides sein wollte, gerecht und ein Gerechtsprecher des Gläubigen. Er war keines von beiden, wenn er die Sünden nur immer gewähren ließ, ohne sein Zorngericht über die Sünder zu verhängen, und er war nur das erstere, wenn er die Sünden gewähren ließ, um schließlich sein

---

[1]) vgl. z. Gal. 3, 7. [2]) so Matthias, Mehring.

Digitized by Google

Zorngericht über Alle zu verhängen. Von diesem letztern Gedanken war der Apostel 3, 5 ausgegangen, als er zeigte, wie wenig sich Gott um sein selbst willen, damit er nicht ungerecht sei, in der Lage befinde, eine ihn des Zorngerichts überhebende Veranstaltung zu treffen. Es wäre, wenn es lediglich dabei bliebe, daß schließlich Gott wahrhaft und jeder Mensch ein Lügner ist, nicht nur Gottes Gerechtigkeit durch der Menschen Ungerechtigkeit verherrlicht, sondern Gottes Zorngericht wäre auch eine Erweisung seiner Gerechtigkeit. Nun aber hat Gott eine Erlösung beschafft, durch welche wir dessen ledig gehen, was uns sonst beträfe; und zwar hat er sie durch eine That beschafft, mit welcher er es darauf absah, beides zu sein, gerecht und ein Rechtfertiger, nämlich Rechtfertiger des Gläubigen. Was in diesem Zusammenhange unter Gottes δικαιοσύνη zu verstehen sei, ist eine unveranlaßte Frage, und wie sein δικαιοῦν gemeint sei, durch den Zusammenhang außer Zweifel. In der Verbindung ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ kann keine andere Gerechtigkeit Gottes zu verstehen sein, als daß er gerecht ist. Denn von derjenigen Gottesgerechtigkeit, von welcher es V. 21 hieß, daß sie geoffenbart sei, könnte es nicht heißen, daß Gott sie erzeige[1]): sie kann also weder V. 26 allein[2]), noch in V. 25 und 26 gleicherweise[3]) gemeint sein. Gerecht aber ist nach biblischem Sprachgebrauche, es mag von Gott oder von Menschen die Rede sein, wer dem entspricht, was ihm gilt. Dieß heißt bei Gott, daß er in seinem Verhalten sich selbst, sei es seinem Wesen oder, wenn es sich um sein Verhältniß zum Menschen handelt, diesem von ihm gesetzten Verhältnisse gleich bleibt. Diesen Begriff auf den einer Strafgerechtigkeit einzuschränken, gibt der Zusammenhang keinen Anlaß und würde in V. 5, wohin wir uns doch zurückverwiesen finden, nicht angehen[4]). Wenn Gott den Sünder straft, so erzeigt er ja freilich seine Gerechtigkeit. Aber er hat sie nicht minder, nur anders, erzeigt, als er eine Erlösung der Sünder, vermöge deren sie seiner Strafe ledig gehen, in der Art beschaffte, daß er Christum Jesum als Sühne hinstellte, um jeden für gerecht zu achten

---

[1]) vgl. 9, 22; 2 Kor. 8, 24; Eph. 2, 7; Tit. 2, 10; 3, 2; Hebr. 6, 10. 11.
[2]) so z. B. Maier, Mehring. [3]) so z. B. van Hengel. [4]) gegen Meyer u. A.

Digitized by Google

und gerechtzusprechen, der sich dieser Sühne gläubig getröstet und keine andere Gerechtigkeit für sich in Anspruch nimmt, als welche dieser Glaube in seinem Gefolge hat. Auf die Zeit, wo er die Sünden ungestraft und also seine Gerechtigkeit unerzeigt ließ, ist die That gefolgt, durch welche er eine Sühne beschaffte, deren es nicht bedurft hätte, wenn er nur hätte gerecht sein und nicht auch ermöglichen wollen, daß wir gerecht seien. Denn allerdings bringt die Verbindung von *δίκαιον* und *δικαιοῦντα* mit sich, daß *δικαιοῦν* als ein Thun gedacht ist, welches macht, daß der, an welchem es geschieht, gerecht ist. Aber daraus folgt nicht, daß dieses Gerechtsein eben so wie das göttliche im Sinne einer inhärenten Eigenschaft gemeint ist[1]). Denn zu der Absicht Gottes, ein Gerechtmacher des Gläubigen in diesem Sinne zu sein, würde das nicht passen, was er gethan haben soll, um es zu sein. Daß er Christum Jesum als Sühne hingestellt hat, muß auf sein richterliches Urtheilen Bezug haben und zu dem Zwecke geschehen sein, damit er die, welche gesündigt haben, auf Grund dieser Sühne, welche nur gläubig angeeignet zu werden brauchte, gerechtsprechen könne. Nur so steht dieses *δικαιοῦν* zu der *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁναρτημάτων* in einem gleichartigen Gegensatze, wie jene in Beschaffung einer Sühne bestehende *ἀπολύτρωσις*, deren Art und Weise in dem an *Χριστῷ Ἰησοῦ* angeschlossenen Relativsatze zu dem Zwecke auseinandergesetzt ist, um darzuthun, daß, wenn die an Jesum Christum Gläubigen mittelst solcher Erlösung gerecht werden, kein Unterschied zwischen ihnen stattfindet, indem es dann lediglich der bei Allen selbe und gleiche Glaube an den zur Sühne gemachten Heiland ist, welcher macht, daß sie Gottes Urtheil für sich haben. Denn so geht *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως* auf *δικαιούμενοι* zurück: ein Gerechtwerden mittelst solcher Erlösung ist ein Gerechtwerden durch den Spruch Gottes, welcher den, der da glaubt, in Folge dessen gerechtspricht. Hat es aber diese Bewandniß mit dem Gerechtwerden der an Jesum Christum Glaubenden, so verbindet sich dasselbe mit der Thatsache, daß sie alle gesündigt haben und der Gottesherrlichkeit ermangeln, zu dem Beweise, daß kein Unterschied

[1]) gegen Reithmayr.

Digitized by Google

unter ihnen statthat. Es bildet also der Participialsatz δικαιούμενοι sammt allem, was sich ihm anhängt bis V. 26, einen Bestandtheil des Beweises für den Satz οὐ γάρ ἐστιν διαστολή und mittelbar für εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας. Da somit in diesem ganzen Gedankengefüge der Nachdruck darauf liegt, daß Glaube mit Ausschluß gesetzlichen Thuns das menschlicher Seits Erforderliche ist, um der ohne Gesetz zu Tage gegebenen Gottesgerechtigkeit theilhaft zu sein; so schließt es vielleicht doch nicht mit ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, so reichlich auch diese Lesart bezeugt ist, sondern, was wegen der mannigfaltigen Erweiterungen, welche Ἰησοῦ erfahren hat, auch sonst das Wahrscheinlichere ist, mit ἐκ πίστεως.

Von zweierlei δικαιοσύνη θεοῦ hat der Apostel in V. 21—26 gehandelt, von derjenigen, welche mittelst Glaubens an Jesum Christum alle Glaubenden gerecht macht, und von derjenigen, welche Gott damit erzeigt hat, daß er jene beschaffte. Wo jene ist, da ist der feindliche Gegensatz nicht mehr zwischen dem Gotte, welcher gerecht ist, und den Menschen, welche unter der Sünde sind, ist aber auch kein Unterschied mehr unter denen, welche glauben, indem es derselbe Glaube und nur der Glaube ist, welche sie ihrer theilhaft macht. Dieß ist die Antwort der Christen auf die Frage, ob sie über diejenigen hinaus seien, über welche Gott sein Zorngericht verhängt. Nicht sie sind über sie hinaus. Denn von allen Menschen bezeugen sie, daß sie unter der Sünde sind, und vom Gesetze wissen sie, daß es Niemandem dazu verhilft, vor Gott gerecht zu sein. Aber eine göttliche Gerechtigkeit ist geoffenbart, welche diejenigen überkommt, die an Jesum Christum glauben. Da tritt denn an die Stelle der verneinten Frage προεχόμεθα die andere ποῦ οὖν ἡ καύχησις, letztere das Ergebniß der Darlegung, welche der durch Verneinung der erstern beseitigten falschen Vorstellung von der christlichen Zuversicht den wirklichen Grund derselben entgegengesetzt hat. Die Christen hätten sich rühmen können, wenn sie über die Andern in der Art hinausragten, daß sie von dem über die Welt zu verhängenden göttlichen Zorngerichte nicht betroffen würden. Nun aber ihre Gerechtigkeit vielmehr eine göttliche Gerechtigkeit ist, die mittelst Glaubens an Jesum Christum diejenigen überkommt, welche glauben, so ist von einem Rühmen

u. also Glaube für Juden u. Heiden gleichermaßen mit Ausschluß gesetzlichen Thuns das Mittel, gerecht zu werden, 3, 27—30.

Digitized by Google

keine Rede: durch die Offenbarung dieser Gerechtigkeit, also dadurch, daß Gott Christum Jesum als Sühne hingestellt hat — denn ein Aoristus, ἐξεκλείσθη, bildet die Antwort auf die Frage —[1]), ist es ausgeschlossen worden. Von jüdischer Prahlerei ἡ καύχησις zu verstehen[2]), ist bei solchem Verhältnisse dieser Frage zu der des 9. Verses unmöglich; geschweige, daß sich der Apostel im triumphirenden Bewußtsein eines erfochtenen Siegs seinerseits rühmen sollte, er habe durch seine Beweisführung, vor welcher auch der hartnäckigste Gegner verstummen müsse, dem Juden das Rühmen abgeschnitten[3]). Wie könnte er sich dessen rühmen, da er nichts weiter bewiesen hat, als daß unter denen, die an Jesum Christum glauben, kein Unterschied statthat? Denn daß es eine Gottesgerechtigkeit gibt, welche Gerechtigkeit mittelst Glaubens an Jesum Christum ist hat er ja nicht bewiesen, sondern nur bezeugt. Bleibt man aber bei der allgemein gehaltenen Fassung der Frage[4]), so ist doch nicht zu übersehen, daß die Ausschließung des Rühmens, welche in der Thatsache der Offenbarung einer Gerechtigkeit durch Glauben für alle Menschen gegeben ist, nur bei denen, die an Jesum Christum glauben, auch wirklich eingetreten ist. Nur wenn man dieß im Auge behält, begreift sich, wie der Apostel dazu kommt, mit der weitern Frage διὰ ποίου νόμου fortzufahren, und sich durch sie die Betonung des Gegensatzes zu ermöglichen, daß es nicht ein Gesetz der Werke, sondern ein Glaubensgesetz ist, wodurch das Rühmen ausgeschlossen worden ist. Triumphirte der Apostel ob seiner wohlgelungenen Beweisführung, vor welcher der Gesetzesstolz der Juden verstummen müsse, so hätte er zu solchem Umschweife keinen Grund, da der Jude eine Ausschließung des Rühmens gar nicht begehrt und sich also auch nicht dadurch gedemüthigt findet, wenn es ein Glaubensgesetz und nicht ein Gesetz der Werke ist, mittelst dessen das Rühmen ausgeschlossen worden ist. Wohl aber hat dieß Bedeutung für den Christen, und ihm gilt also auch der Satz, der es aussagt, indem Ausschließung des Rühmens durch ein Gesetz der Werke nichts Anderes wäre, als

[1]) vgl. van Hengel. [2]) so z. B. Rückert, Meyer, de Wette, Philippi, van Hengel, Matthias. [3]) so namentlich Philippi. [4]) wie Fritzsche, Krehl, Th. Schott.

Digitized by Google

Ueberlieferung unter das laut V. 19 f. in diesem Falle unabwendbare Zorngericht Gottes, wogegen die Ausschließung desselben, welche nun geschehen ist, eine ganz andere Aussicht eröffnet. Denn die Werke zu thun, wie das Gesetz sie fordert, und daraufhin vor Gott gerecht zu werden, ist unmöglich; zu glauben dagegen, was die Forderung des in der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit gegebenen Gesetzes ist, vermag Jedweder.

Am wunderlichsten nimmt sich die so eben abgewiesene Auffassung der Frage *πού ἡ καύχησις* aus, wenn man den Apostel mit *λογιζόμεθα γάρ* fortfahren und also nach seinem vermeintlichen siegestrotzigen Triumphruf über den zum Verstummen gebrachten Gegner nun noch doch wieder einen Beweis für eben das nachbringen läßt, was der gedemüthigte Gegner so eben für unwiderleglich hat anerkennen müssen. Und zwar wäre es ein Beweis, welcher in der bescheidensten Form eines Erachtens angefügt ist[1]), ohne daß Jemand so leicht im Stande sein dürfte, die leise Ironie zu verspüren, welche man aus diesem bescheidenen *λογιζόμεθα* hat heraushören wollen[2]). Wir bedürfen dessen nicht. Denn nach unserer Auffassung jener Frage und ihres Zusammenhangs mit dem ganzen 3, 5 begonnenen Abschnitte handelt es sich für den Apostel darum, was die Christen von der Aussicht des Menschen gegenüber dem göttlichen Zorngerichte halten, da sie ja doch desselben ledig zu gehen hoffen. Ihr Dafürhalten ist nicht dieß, daß Gott ein Zorngericht nicht verhängen kann, weil er sonst ungerecht wäre, noch dieß, daß man nur immerhin Böses thun solle, so führe man das Gute dadurch herbei, noch dieß, daß sie für ihre Person über die andern Menschen hinaus und hiedurch gesichert seien, noch endlich dieß, daß man durch gesetzliches Thun vor Gott gerecht werden könne, sondern daß der Mensch durch Glauben gerecht werde, ohne daß gesetzliches Thun damit Etwas zu schaffen habe. Der Satz, welcher dieß ausspricht, kann nun aber nicht einen nachgebrachten Beweis für das in V. 27 enthaltene Ergebniß aus V. 21—26 vorstellen sollen; sondern wenn *λογιζόμεθα γάρ* zu lesen ist, nicht *λογιζόμεθα οὖν*, so begründet der

[1]) so z. B. Meyer, Philippi. [2]) so Tholuck.

Digitized by Google

Apostel die Aussage, daß das Rühmen durch ein Glaubensgesetz, nicht durch ein Gesetz der Werke ausgeschlossen worden ist, indem er in Erinnerung bringt, daß es nach der Christen Dafürhalten allerdings ein Gerechtwerden gibt, nämlich durch Glauben und also ein mit gesetzlichem Thun unverworrenes Gerechtwerden: eine Begründung, die aber freilich wieder nur dann möglich ist, wenn in V. 27 von einer Ausschließung des Rühmens gesagt war, welche durch die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit geschehen und bei den an Jesum Gläubigen wirklich eingetreten ist. In der That wird γάρ die richtige Lesart sein, nicht wegen Uebergewichts der dafür sprechenden äußeren Zeugnisse, da es in dieser Hinsicht nicht gar so viel voraus hat[1]), wohl aber, weil sich leichter erklärt, wie es geschah, daß es mit οὖν vertauscht wurde, als umgekehrt. Denn je unpassender es erscheinen konnte, daß der vorausgegangene Satz, welcher doch Abschluß und Ergebniß des in V. 21—26 enthaltenen Gedankengefüges war, noch wieder einen Beweis hinter sich haben sollte, desto besser schien sich V. 28 als Zusammenfassung des Inhalts jener Verse zur Einleitung des Folgenden zu eignen. Auch mit der Verschiedenheit der Wortstellung, obgleich sich die Zeugen für οὖν und γάρ nicht ebenmäßig in sie theilen[2]), dürfte es eine gleichartige Bewandtniß haben. Während nämlich bei näherer Verbindung des Satzes mit V. 27 πίστει den Ton haben zu müssen schien, eignete er sich anscheinend besser, eine neue Gedankenreihe einzuleiten, wenn δικαιοῦσθαι betont war. Letzteres verdient wirklich den Vorzug, aber aus einem andern Grunde, der aus obiger Darlegung des Zusammenhangs zwischen V. 27 und 28 erhellt. Es gibt ein Gerechtwerden, aber ein Gerechtwerden durch Glauben ohne Gesetzeswerke: das ist der Satz des Christen, um dessentwillen für ihn das Rühmen ausgeschlossen ist, ausgeschlossen aber durch ein Glaubensgesetz, nicht durch ein Gesetz der Werke. In beiden Beziehungen, sowohl was die Wortstellung, als was die Uebergangspartikel anlangt, ist die Lesart, für welche wir uns entschieden haben, auch die der sinaitischen Handschrift.

---

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

Sollte aber auch die Lesart λογιζόμεθα οὖν den Vorzug verdienen, so ginge darum die gewöhnliche Auffassung der Frage ποῦ οὖν ἡ καύχησις des Uebelstandes doch nicht ledig, daß der Siegeston, mit welchem sie gesprochen sein soll, durch eine hinterher noch für nöthig erachtete Rechtfertigung des angeblich unwiderlegbar erwiesenen Satzes gedämpft würde. Nur daß sich in diesem Falle die Rechtfertigung an V. 28 anschließt und in einer Frage besteht, welche der bejahen müßte, der mit dem Dafürhalten der Christen in so fern nicht einverstanden wäre, als er ein Gerechtwerden, welches ohne gesetzliches Thun zu Wege kommt, für unmöglich achtet. Ein solcher, der dann eben von der Gottesgerechtigkeit durch Glauben Nichts wissen will, wenn sie an keine weitere Bedingung als die des Glaubens geknüpft ist, müßte läugnen, daß Gott auch der Nichtjuden Gott sei. So nämlich ist der Satz zu vervollständigen[1]), und nicht nach der Redensart εἶναί τινος zu erklären[2]), die sich zu dem Verhältnisse Gottes und der Menschen nicht schickt und Luc. 20, 38, auf welche Stelle man sich beruft, durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist. Zu beweisen, daß Gott auch der Nichtjuden Gott sei, findet der Apostel nicht weiter nöthig, als indem er seiner Bejahung dieses Satzes beifügt ἐπείπερ εἷς ὁ θεός. Denn ἐπείπερ, welches in den neutestamentlichen Schriften sonst nie begegnet, und nicht das so oft vorkommende εἴπερ, wird für ursprünglich zu halten sein. Ist Gott Einer, sagt der Apostel, so ist er es für Juden und Nichtjuden. Wie sollte aber dann ein Gerechtwerden unannehmbar sein, dessen Weg der gleiche ist für Juden und Heiden, ohne daß die Heiden erst Juden werden müssen? Denn das müßten sie, wenn gesetzliches Thun dazu erforderlich wäre, um gerecht zu werden. Aber nicht dieß wird bewiesen, daß gesetzliches Thun nicht erforderlich sein könne[3]), daß Gottes Rathschluß über Beide der eine und selbe, nämlich ein Rathschluß ihrer Rechtfertigung durch den Glauben sein müsse[4]): Gott würde sich auch dann als der Heiden Gott erweisen, wenn er sie Juden werden hieße, um des Heils der Juden theilhaft zu

[1]) vgl. van Hengel. [2]) gegen Fritzsche, Meyer u. A. [3]) so Meyer. [4]) so Philippi.

Digitized by Google

werden. Einen solchen Beweis hat der Apostel gar nicht angekündigt, als er hinter dem durch λογιζόμεθα eingeleiteten Satze mit ἤ fortfuhr[1]). Denn nicht einen Grund, warum die Christen so denken, läßt dieses ἤ erwarten, sondern nur die Abwehr eines Zweifels, ob das richtig gedacht sei. Unser Dafürhalten, sagt er, wäre nur dann unrichtig, wenn Gott blos der Juden Gott wäre. Dann könnte es nämlich keine andere Weise des Gerechtwerdens geben, als daß man Jude sein müßte: das gesetzliche Thun, welches dem Juden geboten ist, wäre dann ein nothwendiger Bestandtheil des Erfordernisses, um gerecht zu werden[2]). Ist dagegen Gott auch der Heiden Gott, so ist er nicht an das den Juden Eigenthümliche gebunden, sondern kann einen Weg des Gerechtwerdens vorzeichnen, den der Jude als Jude, der Heide als Heide geht, einen Weg also, für welchen das dem Juden eigenthümliche gesetzliche Thun gleichgültig ist.

Und so wird er denn auch thun, sagt der mit ὅς angefügte, aber selbstständig[3]) gemeinte Satz δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως, welchen mit ὁ θεός enge zusammenzuschließen, so daß es hieße, „der Gott, von welchem feststeht, daß er Beschnittene in Folge Glaubens und Unbeschnittene mittelst Glaubens rechtfertigen wird“[4]), schon des Futurums wegen nicht angeht; nicht zu gedenken, daß dann als feststehend vorausgesetzt würde, was ja so eben erst gegen Anzweifelung aufrechterhalten wurde. Das Futurum geht nämlich nicht auf das Weltgericht, von welchem es nicht heißen könnte δικαιώσει διὰ πίστεως[5]), aber es drückt auch nicht aus, daß solche Rechtfertigung von jetzt an[6]), oder daß sie in jedem einzelnen Falle[7]) geschehen werde. Ersteres ist durch keinen zeitlichen Gegensatz an die Hand gegeben, und Letzteres ist keine Erklärung des Futurums, da solche Rechtfertigung nicht erst in Aussicht steht. Als etwas, was daraus folgt, daß Gott Einer ist[8]), will der Apostel die Gleichmäßigkeit seines Thuns an Beschnittenen und Unbeschnittenen darstellen. Nur aber nicht so, als ob er damit beweisen wollte, daß gesetzliches

[1]) gegen Mehring. [2]) vgl. Th. Schott. [3]) vgl. Rückert, Baumgarten-Crusius. [4]) so Matthias. [5]) gegen Fritzsche. [6]) so Matthias. [7]) gegen Meyer, Philippi. [8]) vgl. Rückert.

Digitized by Google

Thun von dem Wege der Rechtfertigung ausgeschlossen sei[1]). Daß Gott den Glauben zur Bedingung und zum Mittel der Rechtfertigung macht, setzt er voraus, und folgert aus der Einheit und Selbigkeit Gottes nur dieß, daß er es mit den Unbeschnittenen nicht anders halten wird, als mit den Beschnittenen. Von Beiden gilt, daß Gott sie zu Gerechten macht ἐκ πίστεως und διὰ πίστεως, und wenn der Apostel Ersteres von den Beschnittenen sagt, Letzteres von den Unbeschnittenen — denn beide Male ist ja die Präposition mit dem Verbum zu verbinden —[2]), so kann dieß nicht so gemeint sein, als würden jene nicht διὰ πίστεως und diese nicht ἐκ πίστεως gerecht[3]), wogegen es genügt, auf V. 22 und 26 oder Gal. 2, 16 zu verweisen. Gleichgültig aber kann die Verschiedenheit der Präposition auch nicht sein, da sie zur Folge hat, daß der Ton gerade auf die Präposition fällt[4]), und sie so zu fassen, als sollte durch die nichtsbedeutende Verschiedenheit des Ausdrucks die Gleichheit der Sache um so mehr betont werden[5]), ist deshalb unthunlich, weil die verschiedenen Präpositionen doch wirklich einen verschiedenen Sinn geben. Das eine Mal heißt es, Gott macht gerecht in Folge Glaubens, so daß also Glaube die vorausgehende Bedingung ist: sie findet sich aber bei dem Beschnittenen nicht, welcher in Folge gesetzlichen Thuns gerecht werden will. Das andere Mal heißt es, Gott macht gerecht durch den Glauben — denn hier hat πίστεως den Artikel —, so daß also der Glaube, den der Artikel als etwas zu diesem Zwecke Vorhandenes bezeichnet, das Mittel ist, durch welches Gott den Unbeschnittenen, bei dem an keine andere Möglichkeit des Gerechtswerdens zu denken ist, gerecht macht. Wobei zu bemerken ist, daß δικαιοῦν mit διά τινος nur deshalb verbunden werden kann, weil es „gerecht machen" heißt, indem der Glaube nicht als Mittel des für gerecht erklärenden Ausspruchs gedacht sein könnte[6]). Dadurch, daß Gott den Glauben wirkt in dem Unbeschnittenen, macht er ihn zu einem, der sein Urtheil für sich hat; und wenn der Beschnittene glaubt, so thut er ihm desgleichen. Aber dort ist der Glaube als das

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Glöckler. [3]) gegen Matthias. [4]) gegen Rückert, Meyer, Philippi, de Wette. [5]) so Calvin, Fritzsche u. A. [6]) vgl. z. Gal. 2, 16.

Digitized by Google

Mittel gedacht, durch welches Gott zur Gerechtigkeit verhilft, hier dagegen als die Voraussetzung, welche erfüllt sein muß, wenn Gott für gerecht erklären soll. Beides ist ein Gerechtmachen und beide Male ist eine Gerechtigkeit nicht des Verhaltens, sondern des Verhältnisses zu Gott gemeint; aber das eine Mal schließt es die Wirkung in sich, durch welche Gott die Bedingung dieser Gerechtigkeit schafft, das andere Mal dagegen ist es das göttliche Thun, welches da erfolgt, wo diese Bedingung menschlicher Seits erfüllt wird.

so zwar, daß eben hierdurch erst ein Gesetz in Leben und Wirksamkeit tritt, 3, 31.

Mit der Frage ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον ist der Apostel einem Zweifel entgegengetreten, ob es mit dem in V. 28 ausgesagten Dafürhalten der Christen seine Richtigkeit habe. Indem er aber die Richtigkeit desselben aufrechterhielt, kam erst vollends zu sehen, daß für eine Denkweise, welche den Glauben mit Ausschluß gesetzlichen Thuns für das Mittel achtet, gerecht zu werden, aller Unterschied zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen aufgehoben ist, sofern es sich um das Gerechtwerden handelt. Die Folgerung nicht übersehend, welche hieraus gezogen werden konnte, macht er sie zum Inhalte einer Frage, die er als Christ sich stellt, gleich als müßte er sie vor sich selbst beantworten, der Frage nämlich, ob die Christen etwa, wie man nach dem eben Gesagten meinen könnte, indem sie dafür halten, daß der Mensch durch Glauben ohne gesetzliches Thun gerecht werde, von keinem Gesetze mehr wissen wollen, also durch den Glauben, der ihnen alleiniges Mittel des Gerechtwerdens ist, einen Zustand der Gesetzlosigkeit einführen. Denn so ist νόμον οὖν καταργοῦμεν gemeint[1]) und nicht, als ob νόμον den Artikel hätte, oder als ob es gleichgültig wäre, daß es ihn nicht hat. Wie der Apostel V. 27 fragen konnte διὰ ποίου νόμου, weil er sich auch den Fall dachte, daß durch die Offenbarung Christi ein Gesetz der Werke gegeben worden wäre, statt dessen vielmehr ein Glaubensgesetz gegeben worden ist, so daß nun nicht blos die Werke des mosaischen, sondern irgendwelchen Werkegesetzes vom Wege des Gerechtwerdens ausgeschlossen sind; so denkt er sich jetzt auch den Vorwurf, welcher der christlichen Lehre vom

[1]) vgl. van Hengel, Th. Schott z. d. St., Baur Paulus S. 577 f.

Digitized by Google

Glauben gemacht werden könnte, nicht blos so, daß in ihr eine Abschaffung des mosaischen, sondern überhaupt alles Gesetzes gefunden würde. Sind ja doch die Heiden ἄνομοι. Wenn sie nun Gott mittelst des Glaubens gerecht macht, so werden sie gerecht, ohne ein Gesetz zu haben, und da der Jude ebenfalls vermöge Glaubens gerecht wird, so fällt auch für ihn die Regel seines Lebens dahin, die er bisher am geoffenbarten Gesetze gehabt hatte. So könnte man meinen, aber es ist nicht so. Unsere Lehre, sagt der Apostel, ist nicht Gesetzesabschaffung, sondern Gesetzesaufrichtung. Denn ἵστημι heißt weder „Etwas stehen lassen[1]" noch „bestätigen[2]", sondern es „hinstellen, daß es steht[3]", also im Gegensatze zu καταργεῖν „Etwas zu Stand und Wesen bringen[4]". Dieß geschieht mit einem Gesetze, wenn man es in Kraft setzt, daß es wirksam wird[5]), oder wenn man es in Ausführung bringt, daß es zur Verwirklichung gelangt[6]). Im vorliegenden Falle, wo es sich um eine Lehre handelt, ist ἵστημι im erstern Sinne gemeint. Die christliche Lehre vom Gerechtwerden durch Glauben schließt nicht aus, sondern schließt ein, daß es eine göttliche Ordnung des menschlichen Lebens gibt, innerhalb deren es geführt sein will. Denn sie macht ja, zwar nicht ein Gesetz der Werke, wohl aber ein Gesetz des Glaubens geltend. Hiemit ist die Mißdeutung derselben, welche der Apostel in der Frage νόμον οὖν καταργοῦμεν hat zu Worte kommen lassen, vorerst zur Genüge erledigt. Man hat dieß Spiegelfechterei mit dem Worte νόμος genannt[7]). Aber wäre dann nicht auch die Frage διὰ ποίου νόμου sammt ihrer Beantwortung Spiegelfechterei gewesen? Nur weil man auch hier, wo die Wiederholung von νόμον überflüssig wäre, wenn das Objekt von καταργοῦμεν und von ἱστάνομεν das eine und selbe mosaische Gesetz sein sollte, hartnäckig dabei bleibt, daß es keinen Unterschied mache, ob der Apostel ὁ νόμος schreibt oder νόμος, kann man sich in diese einfache, auf V. 27 zurückgehende Erledigung der Frage νόμον οὖν καταργοῦμεν nicht finden, obgleich er im weitern Verlaufe

[1]) so Matthias. [2]) so z. B. Rückert, Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi, Mehring. [3]) vgl. Bleek z. Hebr. 10, 9. [4]) vgl. z. B. LXX Deut. 8, 18; 1 Sam. 1, 23. [5]) vgl. z. B. LXX Deut. 29, 1. [6]) vgl. z. B. 1 Sam. 15, 13. [7]) so Meyer.

Digitized by Google

des Briefs die Regel und Ordnung des Christenlebens eigens aufzeigt und geltend macht, welche im Christenglauben gegeben ist. Denn der christliche Wandel ist nichts Anderes, als Bethätigung des Glaubens an Jesum, oder, wie wir im Rückblicke auf 1, 17 sagen mögen, die Gottesgerechtigkeit, welche in der apostolischen Botschaft geoffenbart wird, erzielt nichts Anderes, als Glauben, gleichwie sie an keine andere Bedingung geknüpft ist, als an die des Glaubens. Von Letzterm hat Paulus bisher gehandelt, zu Ersterm wird er jetzt übergehen.

ohne daß deshalb Abraham's heilsgeschichtliche Stellung hinfällig wird. 4, 1—2.

Doch zuvor hat er noch einer andern Einrede zu begegnen. Denn daß ein Beleg folge für die unmittelbar vorhergegangene Versicherung νόμον ἱστάνομεν[1]), ist wenigstens dem Uebergange nicht abzusehen, welcher ebenso wie 3, 1. 8 eine durch das Vorherige veranlaßte Frage bildet. Und zwar muß diese Frage, da der Apostel eben erst in V. 31 eine ähnliche, durch das dort Vorhergegangene veranlaßte Frage gestellt und beantwortet hat, allerdings durch deren Beantwortung hervorgerufen sein[2]). Was auf Anlaß der Versicherung, die christliche Lehre vom Glauben sei nicht Gesetzesabschaffung, sondern Gesetzesaufrichtung, gefragt werden konnte, das fragt der Apostel selbst, um darauf zu antworten. Dabei will aber nicht übersehen sein, daß diese Lehre vom Glauben das Rühmen für ausgeschlossen und den Unterschied von Beschnittenen und Unbeschnittenen für gleichgültig erklärt. Eine so beschaffene Lehre war es, von welcher der Apostel versicherte, daß diejenigen, welche sie bekennen, hiemit, also durch den Glauben, göttliche Ordnung des menschlichen Lebens nicht außer Bestand setzen, sondern vielmehr aufrichten. Und wenn er sich nun in Folge dessen veranlaßt findet, darüber sich auszusprechen, was sie von Abraham halten; so ist weiter zu bedenken, daß mit Abraham die Gemeinde Gottes ihren Anfang genommen hat[3]), daß also die Gemeinde der neutestamentlichen Heilsbotschaft mit dem von der Schrift beurkundeten Ursprunge der Gemeinde Gottes auf Erden in Widerspruch stände, wenn sich das, was sie vom Glauben sagte, mit Abraham's heilsgeschichtlicher Stellung nicht vertrüge. Wie ganz und gar nicht

[1]) so z. B. Fritzsche, Rückert, Meyer. [2]) vgl. Th. Schott. [3]) vgl. z. Gal. 3, 6.

Digitized by Google

dieß der Fall sei, wird der Apostel seinen Lesern zum Bewußtsein bringen wollen, wenn er zu der Frage übergeht τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα.

So nämlich werden wir die Frage vorerst schreiben dürfen, nachdem zu der allerdings nicht großen Zahl gewichtiger Zeugen, welche nicht nur diese Stellung der Worte, sondern zugleich auch die Lesart προπάτορα verbürgen, nun auch die sinaitische Handschrift hinzugekommen ist. Denn daß προπάτωρ innerhalb der neutestamentlichen Schriften nirgend sonst begegnet, spricht doch wohl eher für als gegen diese Lesart, und daß es im Hinblicke auf V. 11—12 und V. 17—18 mit πατήρ vertauscht worden ist, dürfte für wahrscheinlicher gelten dürfen, als daß πατήρ, weil es in geistlichem Sinne verstanden werden konnte, was aber durch κατὰ σάρκα hinreichend verhütet gewesen wäre, in προπάτωρ umgesetzt worden ist[1]). Eher könnte man fragen, wozu neben προπάτορα, wenn der Apostel so geschrieben hat, κατὰ σάρκα noch erforderlich war, und vielleicht ist εὑρηκέναι eben deshalb hinter τὸν προπάτορα ἡμῶν gestellt worden, um es von κατὰ σάρκα zu trennen. Doch diese Frage bleibt, auch wenn man τὸν πατέρα ἡμῶν schreibt, im Grunde dieselbe: wie man denn gemeint hat, κατὰ σάρκα unter allen Umständen, mag εὑρηκέναι vor Ἀβραάμ oder vor κατὰ σάρκα stehen, mit dem Verbum verbinden zu müssen[2]). Dieß meinte man aber nicht nur deshalb, weil man κατὰ σάρκα in Verbindung mit τὸν πατέρα oder προπάτορα ἡμῶν für überflüssig, ja seiner Ungewöhnlichkeit wegen für störend[3]) ansah, sondern auch und mehr noch aus dem andern Grunde, weil man zu εὑρηκέναι einer solchen Näherbestimmung wie κατὰ σάρκα nicht entbehren konnte, nachdem man εὑρίσκειν in der Bedeutung „erlangen" nahm[4]). Denn da sich aus dem Vorhergegangenen ein Objekt zu diesem Verbum wie etwa δικαιοσύνην nicht ergänzen ließ[5]), so mußte man τί, anstatt von ἐροῦμεν, von εὑρηκέναι abhängen[6]) und die Frage einen verneinenden Sinn haben lassen, welcher dann freilich ohne eine

[1]) gegen Philippi. [2]) so z. B. Tholuck. [3]) vgl. z. B. Bengel. [4]) so z. B. Flatt, Fritzsche, Rückert, Olshausen, Reiche, Baumgarten-Crusius, de Wette, Tholuck, Krehl, Meyer, Philippi, Bisping. [5]) gegen van Hengel u. A. [6]) anders jedoch Calvin.

Digitized by Google

solche Einschränkung der Verneinung, wie man sie an κατὰ σάρκα zu haben meint, unmöglich war. Allein auch mit ihr gewinnt man genau besehen keinen brauchbaren Gedanken. Da vorher von einem εὑρίσκειν τι überhaupt oder εὑρίσκειν τι κατὰ σάρκα keine Rede gewesen ist, so begreift man nicht, wie so plötzlich die Frage entstehen sollte, was der Christ den Abraham fleischlicher Weise erlangt haben lasse. Eben so wenig ist dieser Frage anzusehen, daß sie verneinungsweise aufgefaßt sein will, da es sich bei ihr nicht fragt, ob Abraham Etwas erlangt habe, sondern welches der Christen Meinung hierüber sei. Eine verneinende Antwort aber folgt nicht, sondern der mit γάρ angeschlossene Satz ist darnach angethan, einen Grund zu benennen, warum die Frage gestellt oder so gestellt sei, oder warum der Christ eine Antwort auf sie haben müsse. Denn eine verneinende Antwort auf das τί, ein „Nichts" also, zwischeneinzudenken und hierauf γάρ zu beziehen, wäre nur dann möglich, wenn sich von selbst verstände, daß die Frage verneinungsweise verstanden sein wolle, was ja aber eben nicht der Fall ist. Endlich befremdet bei dieser Erklärung nicht minder, als wenn man τί im Sinne von „warum" nehmen wollte[1]), daß τί οὖν ἐροῦμεν nicht, wie sonst immer[2]), einen Satz für sich bilden, sondern sein τί von einem Verbum abhängen soll, welches einem andern Satze angehört. Eine Erklärung, welche dieser Unwahrscheinlichkeit nicht bedarf, hat gewiß ein günstiges Vorurtheil für sich, ist aber freilich nur möglich, wenn Ἀβραάμ Objekt sein kann, in welchem Falle εὑρίσκειν mit doppeltem Akkusativ verbunden[3]) und das Subjekt von εὑρηκέναι, von dem sich nun auch leichter begreift, warum das Perfektum steht und nicht der Aoristus, eben dasselbe ist, wie das von ἐροῦμεν[4]).

Ich habe mich von dieser Auffassung der Stelle durch die Einrede abbringen lassen[5]), die Frage, ob die Christen den Abraham für ihren Ahnherrn nach dem Fleische erfunden zu haben meinen, habe von Juden bejaht werden müssen, von Nichtjuden aber gar nicht gestellt werden können[6]). Aber ich hätte mich hie-

[1]) so Th. Schott. [2]) vgl. 6, 1; 7, 7; 9, 14. 31. [3]) vgl. z. B. Akt. 24, 5. [4]) vgl. Rost Gramm. S. 701. [5]) in m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 76 ff. [6]) so Th. Schott.

Digitized by Google

durch nicht sollen irre machen lassen. Denn erstens spricht der Apostel Namens der Bekenner Jesu, ohne daß der Unterschied, ob sie jüdischer oder nichtjüdischer Herkunft sind, in Betracht kommt. Als Bekenner Jesu gehören sie der Gemeinde Gottes an, deren Ursprung auf Abraham zurückgeht, haben also in dieser ihrer Eigenschaft ihn zum Ahnherrn. Es fragte sich nur, ob er es fleischlicher oder geistlicher Weise sei[1]), und zwar fragte sich dieß wiederum für sie alle, ohne Unterschied, ob sie jüdischer oder nichtjüdischer Herkunft sind. Denn fleischlicher Weise ist er es, wenn der Vorgang, durch den er es geworden ist, innerhalb des natürlich menschlichen Lebens liegt; geistlicher Weise dagegen ist er es, wenn er dem heilsgeschichtlichen Gebiete angehört und also an dessen Wunderbarkeit Theil hat. Das Letztere ist der Schrift zufolge der wirkliche Sachverhalt: seine Erzeugung Isaak's war ein wunderbarer Vorgang, Erfüllung einer göttlichen Verheißung, und also seine Ahnherrnschaft nicht nur nicht lediglich, sondern schlechtweg nicht eine Ahnherrnschaft nach dem Fleische. Von den Christen aber konnte es scheinen, als müßten sie erklären, sie hätten es anders erfunden, in welchem Falle es dann nahe lag, den Ausdruck προπάτωρ zu gebrauchen, der sich in Anbetracht des heilsgeschichtlichen Sinnes, in welchem Abraham ὁ πατὴρ ἡμῶν zu heißen pflegte, zu einer Ahnherrnschaft gewöhnlicher Art besser schickte. Wenn nämlich die Christen, wie der Apostel vorher versichert hat, mit ihrer Lehre vom Glauben, bei welcher Rühmen und gesetzliches Thun ausgeschlossen war, wirklich eine göttliche Ordnung menschlichen Lebens aufrichten; werden sie dann nicht, da diese Lebensordnung doch erst mit dem Glauben an Jesum Christum gegeben ist, dem Ahnherrn Israel's seine heilsgeschichtliche Stellung aberkennen und nichts weiter in ihm sehen, als den Ahnherrn eines Volks, der es gleich jedem andern natürlich menschlicher Weise geworden ist, wenn sich gleich vermöge des Zusammenhangs der christlichen Gemeinde mit Israel, aus dem sie hervorgegangen ist, diese seine Ahnherrnschaft auch über sie erstreckt? Wird nicht mit ihrer Aufrichtung der auf dem Glauben

[1]) vgl. Gal. 4, 23.

Digitized by Google

Jesu beruhenden göttlichen Ordnung des menschlichen Lebens eine Versetzung Abraham's und seiner Ahnherrnschaft aus dem Gebiete der Heilsgeschichte auf das gemein natürliche Gebiet verbunden sein? Etwas Anderes wäre es, wenn die Christen sich dazu bekennten, daß sie durch den Glauben göttliche Lebensordnung abschafften. Dann hätten sie den Glauben zu ihrem Theile, Abraham aber hätte im Gesetze Gottes gestanden. So aber nehmen sie für ihren Glauben, welcher gesetzliches Thun und dessen Ruhm ausschließt, vielmehr in Anspruch, daß dessen Geltendmachung erst wirkliche Aufrichtung göttlichen Gesetzes sei. Was kann dann an Abraham das Geistliche sein, das seine Ahnherrnschaft zu einer Sache der Heilsgeschichte macht?

Daß wir so den Uebergang von 3, 31 zu 4, 1 richtig vermitteln, erhellt aus des Apostels eigener Erklärung, wie er darauf komme, diese Frage zu stellen und ihre Beantwortung für nöthig zu achten. Denn diesen Sinn hat nun für uns der Satz εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα[1]), in welchem der Name Ἀβραάμ, der sonst unnöthig scheinen könnte, um deswillen wiederholt ist, weil es sich um nichts Geringeres handelt, als um einen Widerspruch zwischen dem, was die Christen von sich sagen, und zwischen dem, was von einem Abraham, dem Vater des Volkes Gottes, gilt. Ist er in Folge eigenen Thuns gerecht geworden, so hat er Ruhm, während die Christen eine Weise des Gerechtwerdens lehren, welche das Rühmen ausschließt, und alles Gerechtwerden auf Grund eigenen Thuns verneinen. Hat er aber Ruhm, so unterscheidet sich seine Ahnherrnschaft eben hierdurch von aller andern, indem er sie seiner selbsterworbenen Gerechtigkeit verdankt. Daß hier δικαιοῦσθαι wieder als „gerecht werden", nicht „für" gerecht erklärt werden" gemeint ist, sieht man aus dem Folgenden. Denn die Frage, von wem Abraham angenommener Maßen für gerecht erklärt worden ist, dahingestellt und dann seinen Ruhm einen Ruhm vor Menschen und nicht vor Gott sein zu lassen[2]), ist beides gleich unmöglich, da es sich nur um Gerechtigkeit vor Gott handeln kann, der Ruhm aber eben so gemeint sein muß,

[1]) vgl. Mehring. [2]) so z. B. Rückert, de Wette, Philippi, Bisping.

Digitized by Google

wie 3, 27 das Rühmen. Eben so wenig läßt οὐ πρὸς θεόν die Umschreibung zu, von Gott seine Gerechtigkeit empfangen zu haben könne er sich dann nicht rühmen[1]), da πρός τινα[2]) in keinem andern Sinne mit καυχᾶσθαι verbunden sein kann, als daß die Richtung benannt ist, in welcher, also gegen wen sich Einer rühmt[3]). Auch paßt zu dieser Auffassung V. 3 nicht, wo die angeführte Schriftstelle sammt dem, was sich ihr anschließt, nicht beweist, daß er im angenommenen Falle sich keiner göttlichen Begnadung rühmen könnte, sondern daß ihm in Wirklichkeit sein Glauben für Gerechtigkeit geachtet worden ist. Andererseits schickt sich diese Schriftstelle auch nicht zu der Meinung, als sei ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν der Untersatz zu einem vorhergegangenen Obersatze[4]). Denn sollte auf diese Weise der Schlußsatz erwachsen, daß Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt worden sei, so müßte hinter ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν eine Schriftstelle folgen, welche bewiese, daß er keinen Ruhm habe Gotte gegenüber, während die Schriftstelle, welche folgt, vielmehr bezeugt, daß ihm sein Glauben für Gerechtigkeit geachtet worden ist: nicht zu gedenken, daß dann πρὸς θεόν hinter ἔχει καύχημα, hinter ἀλλ' aber οὐκ ἔχει stehen müßte. Das sein Verbum aus dem vorhergehenden Nachsatze erhaltende ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν muß nothwendig mit demselben Vordersatze gedacht sein, wie ἔχει καύχημα. Dann kann es aber nicht heißen, wenn Abraham in Folge seines Thuns für gerecht erklärt worden sei, habe er keinen Ruhm in der Richtung auf Gott, da er ja eben den Ruhm hätte gegen Gott, von ihm in Folge eigenen Thuns für gerecht erklärt worden zu sein. Man sieht also, daß auch hier δικαιοῦσθαι ein Gerechtwerden ist. Von dem Ruhm aber, welchen Abraham hat, wenn er in Folge seines Thuns gerecht geworden ist, heißt es deshalb, daß er kein Ruhm gegen Gott sei, weil die Schrift von ihm sagt, er habe Gotte geglaubt und dieß sei ihm für Gerechtigkeit geachtet, als Gerechtigkeit in Rechnung gesetzt worden. Nun ist es ja doch die Schrift, aus welcher gelernt sein will, was Gott an Abraham werth geachtet habe. War dieß also ihr zufolge sein Glauben, so erhellt, daß der Ruhm, den

---

[1]) so Meyer, Tholuck, Th. Schott. [2]) vgl. Akt. 24, 16. [3]) vgl. Mehring. [4]) so z. B. Fritzsche.

Digitized by Google

er hat, wenn er aus Werken gerecht geworden ist, kein Ruhm Gotte gegenüber ist[1]). Wer ihm also beimißt, daß er aus Werken gerecht geworden sei, der theilt ihm hiemit allerdings einen Ruhm zu, aber einen Ruhm, welcher nicht geeignet ist, seine heilsgeschichtliche Stellung auf ihn zu gründen, da es kein Ruhm ist, den er gegen Gott hat.

Denn sein Glaube hat ihm zu seiner in Sündenvergebung bestehenden Rechtfertigung verholfen, 4, 3—9.

Der Apostel führt nun aus, was in der angezogenen Schriftstelle[2]) liegt. Wäre Abraham auf Grund seiner Werke für gerecht geachtet worden, so hieße es nicht ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Denn darin liegt, daß es gnadenweise geschah, während dem, welcher Werke thut, also Selbsteigenes leistet, sein Lohn schuldigkeitsweise zugemessen wird. Da der Apostel nicht οὐ κατὰ χάριν geschrieben hat, sondern οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, so setzt er nicht blos zweierlei Weisen des λογίζεσθαι einander gegenüber[3]), sondern verneint zuerst vom Lohn, daß er λογίζεται κατὰ χάριν, daß er in dem Sinne in Rechnung gesetzt werde, in welchem dieß ein gnadenweises Thun ist, und bejaht dann mit anderer Wendung des Begriffs λογίζεσθαι, daß er λογίζεται κατὰ ὀφείλημα[4]). Das eine Mal hat λογίζεται den Ton, das andere Mal ὀφείλημα. Wo Etwas gnadenweise in Rechnung gesetzt wird, da ist dieß kein Lohn, sondern der Lohn wird schuldigkeitsweise in Rechnung gebracht. Ein λογίζεσθαι der erstern Art ist das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, welches da statthat, wo dem, der nicht Werke thut, sondern vielmehr an den Gerechtsprecher des Gottlosen glaubt, dieser sein Glaube als Gerechtigkeit in Rechnung gesetzt wird. Aber ein solcher Glaube muß es sein, wie er damit bezeichnet ist, daß der, auf welchen er sich richtet, ohne daß jedoch Abraham selbst unter dem ἀσεβής verstanden sein will[5]), ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ heißt, Nichts Anderes darf der Glaubende von Gott begehren und erwarten, als was dem Gottlosen zu Theil wird, den Gott durch seinen Spruch zu einem Gerechten macht, und nichts Anderes darf er vor Gott bringen, als was der nach Gerechtsprechung verlangende Gottlose mitzubringen hat, nämlich den Glauben, welcher sich der

---

[1]) vgl. van Hengel. [2]) vgl. z. Gal. 3, 6. [3]) gegen Philippi. [4]) vgl. Mehring. [5]) gegen Flatt, Reiche u. A.

Digitized by Google

Gerechtsprechung von Gott versieht. Ganz ebenso preist David den selig, dem Gott Gerechtigkeit in Rechnung setzt, ohne daß Werke dabei in Rechnung kommen. Denn er thut dieß zu Anfang des 32. Psalms in der Art, daß er den selig preist, welchem Gott die Sünden vergeben hat, Sünde nicht in Rechnung setzen wird: wornach also, um unter diese Seligpreisung zu fallen, nichts weiter erforderlich ist, als seiner Sünden durch Gottes vergebende Gnade ledig geworden zu sein, und die Gerechtigkeit, deren der Mensch bedarf, in nichts Anderm besteht, als in der Vergebung seiner Sünden[1]). In dieser Uebereinstimmung mit der Aussage des 5. Verses steht das angezogene Psalmwort, welches aber so wenig für einen bloßen Hülfsbestandtheil der Entwickelung angesehen sein will[2]), daß der Apostel von ihm seinen Ausgang nimmt, um jene Frage, hinsichtlich deren er zunächst mit Bezug auf Gen. 15, 6 nur erst gezeigt hatte, wie irrig die Anschauung sei, in deren Sinn sie gestellt war, nunmehr wirklich zu beantworten. Der Umstand, daß das Psalmwort ein Wort David's und als solches ausdrücklich bezeichnet ist, will hiebei nicht außer Acht bleiben. David steht ja mitten zwischen Abraham, dem Urvater, und Jesu, dem Christ. Wenn er also den selig preist, welcher seiner Sünden Vergebung empfangen hat, so kann sich fragen, ob dieß nicht mit der Voraussetzung geschieht, daß der Seliggepriesene dem von Abraham stammenden Volke der Beschneidung angehört. Denn in diesem Falle hätte es keine Bedeutung für das Verhältniß der Christen zu Abraham. Daher die Frage ἡ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν. Das γάρ, welches dahinter folgt, bezieht sich dann nicht etwa auf eine unausgesprochene Bejahung der Frage[3]), sondern erklärt, wie der Apostel darauf kommt, so zu fragen. Der Umstand, daß dem Abraham der Glaube für Gerechtigkeit gerechnet worden ist, bringt ihn darauf, indem Abraham beides gewesen ist, unbeschnitten zuvor und beschnitten hernach. Es kommt also darauf an, ob er zu der Zeit, als ihm der Glaube für Gerechtigkeit gerechnet wurde, ein Beschnittener war oder ein Unbeschnittener. Denn da die Zurechnung des Glaubens eins ist

---

[1]) vgl. Mehring. [2]) gegen Meyer. [3]) so z. B. Reiche, Rückert, de Wette, Meyer.

Digitized by Google

mit der Sündenvergebung, so beschränkt sich im letzteren Falle jene Seligpreisung nicht auf die Beschnittenheit. Daher die Frage *πῶς οὖν*[1]), welche von dem Satze *λέγομεν γὰρ ὅτι ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην* zu dem überleitet, worauf es jetzt ankommt, und die weitere Frage *ἐλογίσθη ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ*, welche auf die Bedeutung aufmerksam macht, die es für diese Erörterung hat, daß die Antwort *οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ* lautet.

und zwar, als er noch unbeschnitten war, 4, 10—11.

Insgemein verbindet man *πῶς οὖν ἐλογίσθη*. Aber diese Verbindung ist schwerlich nach dem Sinne des Apostels, da Abraham's Beschnittenheit oder Unbeschnittenheit nicht wohl geeignet ist, eine Näherbestimmung der Art und Weise abzugeben, wie ihm die Gerechtigkeit zugerechnet worden. Nicht minder zweifelhaft dürfte sein, ob es im Sinne des Apostels gethan ist, wenn man hinter *οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ* eine Interpunktion setzt, welche diese Worte von dem folgenden Satze völlig abscheidet, während doch des letztern Inhalt nur die andere Seite zu dem bildet, was vorher von der Zurechnung des Glaubens gesagt war. Daß letztere dem Abraham in seiner Unschnittenheit zu Theil geworden ist, und daß er die Beschneidung als Siegel seiner damit gegebenen Gerechtigkeit empfangen hat, gehört aufs Engste zusammen. Mit Beidem zumal und gleichermaßen war es darauf abgesehen, daß er das sei, was er hernach genannt wird. Was die Frage anlangt, ob *περιτομῆς* zu lesen sei oder *περιτομήν*, so hat ersteres freilich die Mehrzahl der Zeugen für sich, sonst aber Alles gegen sich. Denn daß sich der Akkusativ wegen der Nachbarschaft zweier Akkusative leicht eingeschlichen habe[2]), ist doch gewiß weniger glaublich, als daß man ihn aus eben diesem Grunde für unstatthaft gehalten und in einen Genitiv umgesetzt hat, den man Epexegese zu *σημεῖον* sein ließ. In Wahrheit kann er dieß freilich nicht sein, da es heißen müßte, das in der Beschneidung bestehende Zeichen, also *τὸ σημεῖον τῆς περιτομῆς*, habe er als ein Siegel der Gerechtigkeit erhalten[3]): ein Bedenken, welchem durch

[1]) vgl. z. B. Demosth. 379, 15; 729, 22. [2]) so Meyer. [3]) vgl. Rückert, van Hengel, Meyer.

Digitized by Google

die unpassende Umschreibung „ein Zeichen, mit welchem er durch Beschneidung versehen wurde“[1]), in keiner Weise abgeholfen wird. Man hat nun zwar entgegnet, auch περιτομήν müßte den Artikel haben[2]). Allein mit Unrecht. Λαμβάνειν τὴν περιτομήν heißt, die Beschneidung als einen zu beobachtenden Brauch überkommen oder annehmen, λαμβάνειν περιτομήν dagegen ist so viel als περιτέμνεσθαι[3]). Letzteres ist hier am Orte, wo es sich darum handelt, wie Abraham aus einem Unbeschnittenen ein Beschnittener geworden ist. Als ein Zeichen[4]) aber hat er die Beschneidung an seinem Leibe bekommen. Es war sonach dasjenige, wovon dieß ein Zeichen sein sollte, schon vorhanden[5]). Denn diese selbstständige Bedeutung hat σημεῖον[6]), und erst nachträglich, also ohne daß ein καί vermißt wird[7]), tritt die Apposition σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ hinzu, in welcher τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ nicht zu τῆς δικαιοσύνης[8]), sondern zu τῆς πίστεως gehört, da es, wie das unmittelbar Folgende beweist, um den Werth des Glaubens Unbeschnittener zu thun ist. Abraham war bereits gerecht, als er ein Beschnittener wurde. Und zwar befand er sich in dem Stande einer Gerechtigkeit, die nach seinem, des Unbeschnittenen, Glauben benannt wird, weil sie in und mit diesem seinem Glauben gegeben war. Die leibliche Veränderung, welche mit ihm vorging, sollte ihm bestätigen, daß er in Folge seines Glaubens Gott für sich habe und vor ihm gerecht sei.

Beides aber, daß dem Abraham sein Glaube für Gerechtigkeit gerechnet worden ist, als er noch unbeschnitten war, und daß er die Beschneidung dann erst, somit aber als ein Siegel empfangen hat, an welchem er eine göttliche Bestätigung dieser Gerechtigkeit besitzen sollte, ist zu dem Zwecke geschehen, damit er jetzt — denn εἶναι heißt es[9]), nicht γενέσθαι[10]) — in der zwiefachen Weise Vater sei, wie es in dem angefügten Absichtssatze zu lesen steht. Bei so enger Verbindung des zweiten πατέρα mit dem ersten ist schon sprachlich undenkbar, daß εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν

weil er Vater aller Gläubigen, der Juden, welche glauben, und ganz ebenso der gläubigen Heiden, sein sollte 4, 11—16.

[1]) so Meyer. [2]) so Meyer, Mehring. [3]) vgl. Joh. 7, 22. 23. [4]) Gen. 17, 11. [5]) gegen Fritzsche. [6]) gegen Philippi, wie gegen van Hengel. [7]) gegen Fritzsche, Philippi. [8]) so z. B. Reiche. [9]) vgl. Fritzsche. [10]) gegen Philippi u. A.

Digitized by Google

δικαιοσύνην parenthetische Erläuterung zu εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας sein sollte[1]). Vollends unglaublich aber erscheint es in sachlicher Hinsicht, indem es zwar heißen könnte, weil auch den gläubigen Heiden die Gerechtigkeit zugerechnet werden sollte, sei das geschehen, was aus Abrahams Geschichte erwähnt ist, nimmermehr aber, es sei geschehen, damit sie auch ihnen zugerechnet wurde, gleich als wäre diese Zurechnung nicht Gottes eigenes Thun, sondern das Thun eines Andern, und gleich als wäre sie durch das, was dem Abraham geschah, ermöglicht und nicht vielmehr seine Geschichte im Hinblick auf sie geordnet worden: welches Letztere auch gegen diejenige Auffassung des Satzes gilt, der zufolge er etwas mit Abrahams Vaterschaft Erzieltes ausdrücken soll[2]). Ueberhaupt kann in diesem Zusammenhange nur von solchem die Rede sein, was dem Abraham, und nicht von solchem, was den Gläubigen der Zukunft zu Theil werden sollte. Um seine heilsgeschichtliche Stellung handelt es sich, daß ihm die Vaterschaft zugedacht war, welche jetzt ihm eignet, und zwar vornämlich sofern er jetzt Vater derjenigen ist, die im Zustande der Unbeschnittenheit[3]) daran glauben, daß auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet werde. So nämlich[4]) will εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην mit πιστευόντων verbunden sein, und nicht im Sinne eines Absichtssatzes[5]). Als Absichtssatz könnte es dem εἰς τὸ εἶναι nur nebengeordnet sein wollen. Denn nicht nur würde sonst die Deutlichkeit erfordert haben, daß das Absichtsverhältniß anders ausgedrückt wurde, als vorher, sondern es käme auch, da διὰ ἀκροβυστίας den Ton hätte, der verkehrte Gedanke heraus, als ob diese Gläubigen deshalb im Zustande der Unbeschnittenheit, anstatt im Zustande der Beschnittenheit glaubten, damit die Gerechtigkeit auch ihnen zugerechnet werde: ein Ungedanke, dessen wir nur dann ledig gehen, wenn διὰ ἀκροβυστίας Näherbestimmung des πιστεύειν εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην ist und also εἰς zur Benennung des Objekts des πιστεύειν dient. Der Gegengrund, daß πιστεύειν εἴς τι „sein Vertrauen auf Etwas

---

[1]) gegen Rückert, Tholuck, de Wette, Philippi u. A. [2]) so Fritzsche. [3]) vgl. z. 2, 27. [4]) vgl. Glöckler. [5]) so z. B. Meyer, Krehl, van Hengel.

Digitized by Google

richten“ heiße und deshalb nicht den gehofften Gegenstand bei sich haben könne[1]), ist deshalb hinfällig, weil es vielmehr die zuversichtliche Gewißheit[2]) bedeutet, welche dann eben so wohl auf das, was geschehen wird, als auf das Zeugniß davon[3]) gerichtet sein kann. Der andere Gegengrund aber, daß εἰς niemals einen substantivischen Infinitiv in diesem Sinne mit πιστεύειν verbinde, dürfte gleich hernach V. 18 zu nichte werden; und wenn man sich dieser Verbindung auch dort erwehren will, so verhält sie sich doch zu dem Akt. 15, 11 eben so seltener Weise vorkommenden πιστεύομεν σωθῆναι nicht anders, als wie πιστεύειν εἴς τι zu πιστεύειν τι. Allerdings ist es nun eine Abweichung von der Ausdrucksweise der Schriftstelle Gen. 15, 6, wenn der Apostel den Glauben als Glauben an die Zurechnung der Gerechtigkeit bezeichnet; und nicht als einen Glauben, welcher deshalb, weil er Gotte glaubt, für Gerechtigkeit gerechnet wird. Aber dieß erklärt sich aus der Voraussetzung, daß die Glaubenden nicht selbst Gerechtigkeit haben, wornach es Gnadensache ist, wenn Gott sie ihnen in Rechnung setzt. Wenn sie aber an solche Zurechnung der Gerechtigkeit glauben, so bringen sie, um ihrer theilhaft zu werden, nichts Anderes mit, als diesen ihren Glauben, versehen sich also dessen, daß sie ihnen auf diesen ihren Glauben hin zu Theil werde.

Aber wie ist nun Abraham Vater aller derer, nämlich aller der Vielen[4]), welche, ohne beschnitten zu sein, den Glauben an eine auch ihnen widerfahrende Zurechnung der Gerechtigkeit fassen? Wenn man sagt, es sei hier natürlich von seiner geistlichen Vaterschaft die Rede[5]), so ist damit Nichts gethan. Denn seine Vaterschaft ist überhaupt eine geistliche, sobald er nicht als Ismaels, sondern als Isaaks Vater in Betracht kommt, da er dieß heilsgeschichtlicher Weise durch wunderbare Erfüllung der ihm gegebenen und von ihm gläubig aufgenommenen Verheißung geworden ist. Meint man aber eine hievon unterschiedene Glaubensvaterschaft, so kommt man auf einen dem Apostel fremden und an sich unhaltbaren Gedanken, als habe das Glauben mit Abraham angefangen,

---

[1]) so Rückert. [2]) vgl. Hebr. 11, 1. [3]) 1 Joh. 5, 10. [4]) gegen Mehring. [5]) so z. B. Philippi.

Digitized by Google

was ja doch nicht der Fall ist[1]). Angefangen hat mit ihm die Gemeinde des Glaubens, deren Ahnherr er als Vater Isaak's ist. Da nun die Unbeschnittenen, die an Zurechnung der Gerechtigkeit glauben, der Gemeinde Gottes angehören, welche diesen Anfang genommen hat, so ist er hiedurch ihr Vater, aber nicht blos, weil sie glauben, gleichwie er geglaubt hat, sondern weil es ein von ihm stammendes Volk Gottes gibt, dem sie einverleibt sind. So lange aber dieses Volk Gottes sein Dasein in der Gestalt eines natürlichen Volksthums hatte, war es das Volk der Beschneidung, und erst als Gemeinde Jesu, umfaßte es Beschnittene und Unbeschnittene. Daher kommt auch Abrahams Vaterschaft nicht blos überhaupt, sondern noch insonderheit als Vaterschaft der Beschnittenheit in Betracht: er heißt *πατὴρ περιτομῆς*. Uebersetzt man dieß „Vater der Beschnittenen"[2]), so thut man, als stände *τῆς περιτομῆς*. Uebersetzt man „Vater von Beschnittenen"[3]), so muß man sich anstellen, als folgte eine Näherbestimmung, welcher Beschnittenen Vater er sei, was doch nicht der Fall ist, da der folgende Dativ vielmehr sagt, für wen er das sei, als was er *πατὴρ περιτομῆς* heißt. Er kann nur entweder Vater von solchen heißen, wie diejenigen sind, denen gesagt ist, daß er ihnen Vater sei, oder ein Vater, welcher es ihnen ist, also entweder *πατὴρ περιτομῆς τῆς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* oder *πατὴρ τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον*, nicht aber kann Beides in Eins geworfen sein. Der Dativ muß also hier die Stelle einnehmen, welche vorher der Genitiv *πάντων τῶν πιστευόντων* eingenommen hat, und *περιτομῆς* muß als Eigenschaftsgenitiv gemeint sein. Nach Maßgabe der ähnlichen Verbindungen *ὁ θεὸς τῆς δόξης*[4]), *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*[5]), *ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας*[6]), *ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*[7]), *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*[8]), *ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν*[9]) ist *πατὴρ περιτομῆς* in dieser Umgebung, wo es sich um Vaterschaft im eigentlichen Sinne handelt, nicht etwa ein erster Träger der Beschneidung, von dem sie auf Andere überging[10]), sondern ein Vater, dessen Vaterschaft nach der Beschnittenheit zu benennen

[1]) vgl. Hebr. 11. [2]) wie z. B. Krehl, Baumgarten-Crusius, Bisping, van Hengel. [3]) so Meyer. [4]) Akt. 7, 2. [5]) 1 Thess. 5, 23; Hebr. 13, 20. [6]) Luc. 18, 6. [7]) Luc. 16, 8. [8]) Eph. 1, 17. [9]) 2 Kor. 1, 3. [10]) so Rückert.

Digitized by Google

ist, weil sie ihr als Eigenthümlichkeit anhaftet. Als Beschnittener hat er den Sohn gezeugt, durch welchen er Ahnherr des Volkes Gottes geworden ist; und da die Beschneidung zum Zeichen des sonderlichen Verhältnisses verordnet war, welches zwischen Gott und seiner Nachkommenschaft bestehen sollte, so haften an ihr auch die Verheißungen, die ihm für seine Nachkommenschaft gegeben wurden. An dieses sonderliche Verhältniß also zwischen Gott und Israel und an die damit verbundenen Verheißungen erinnert die Bezeichnung *πατὴρ περιτομῆς*, indem sie die Beschnittenheit betont, an welcher die Vaterschaft des Ahnherrn Israels ihre unterscheidende Eigenheit hatte. Sie verhält sich sammt dem mit ihr zusammengehörigen *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* ganz eben so zu dem zweiten der durch *καί* verbundenen Theile des Hauptsatzes, zu *σημεῖον ἔλαβεν περιτομὴν, σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ*, wie sich die vorherige Bezeichnung *πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην* zu dem ersten jener beiden Sätze, zu *ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην ἐν ἀκροβυστίᾳ ὄντι* verhält.

Πατὴρ περιτομῆς in diesem Sinne sollte Abraham sein *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον*, zu welcher verneinenden Bezeichnung sich die gegensätzliche Ergänzung *ἀλλὰ καὶ ἐκ πίστεως* von selbst ergibt, während die Vervollständigung des sprachlichen Ausdrucks aus dem Zusammenhange entnommen sein will[1]). Da es sich um das Verhältniß zu Abraham als dem Vater des Volkes Gottes handelt, so sind diejenigen gemeint, welche nicht blos vermöge dessen, daß sie beschnitten sind, sondern auch vermöge dessen, daß sie glauben, also in zwiefeitig begründetem Verhältnisse der Kindschaft zu ihm stehen. Daß die gegensätzliche Ergänzung zu *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* in *ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ* wirklich folge, ist wegen des hinter *ἀλλὰ καί* folgenden Artikels schlechthin unmöglich[2]), und wird nur noch unmöglicher, wenn man übersetzt „sondern denen, die auch wandeln“[3]), indem dann noch hinzukommt, daß es heißen müßte

---

[1]) vgl. z. Gal. 3, 7. [2]) gegen Fritzsche, Rückert, Reiche, de Wette, Tholuck, Meyer, Philippi, Bisping u. A. [3]) so Mehring, van Hengel, Krehl.

Digitized by Google

ἀλλὰ τοῖς καὶ στοιχοῦσιν. Der Apostel könnte nicht darauf gekommen sein, den Artikel hinter ἀλλὰ καί zu setzen, wenn er die Einen und Selben verneinender und bejahender Weise und nicht vielmehr Unterschiedene gegensätzlicher Weise hätte benennen wollen. Aber eben so unmöglich ist, daß er im letztern Falle τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον statt οὐ μόνον τοῖς ἐκ περιτομῆς schrieb[1]), wenn er doch vorhatte, die Anderen, welche er benennen wollte, im Gegensatze zu den Beschnittenen mit ἀλλὰ καί einzuführen. Er hätte dieß gekonnt[2]), da οἱ ἐκ περιτομῆς nicht die Juden überhaupt wären, sondern vermöge der sich aus dem Zusammenhange ergebenden Vervollständigung des Ausdrucks die an Jesum gläubigen Juden[3]). Aber dann hätte sich ihm entweder, wenn sein Absehen zumeist auf die hinter ἀλλὰ καί zu Nennenden ging, die Verneinung zuerst aufgedrängt und nicht der Artikel, oder wenn es zunächst auf die jüdischen Gläubigen gerichtet war, so würde sie ihm erst hinter τοῖς ἐκ περιτομῆς zu Sinne gekommen sein. Denn die nachlässige Schreibung Phil. 1, 29 ließe sich nur dann vergleichen, wenn wahrzunehmen wäre, daß sich der Apostel, wie es dort der Fall ist, selbst unterbrochen habe, wovon aber Nichts zu sehen ist. Unter diesen Umständen wird es nichts weniger als contort sein[4]), anzunehmen, daß er zunächst nur τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον mit πατέρα περιτομῆς zu verbinden vorhatte[5]), wie man ja auch wirklich zunächst nur dieß erwarten konnte. Denn diese beiden Stücke entsprechen sich und geben zusammen vorerst einen befriedigenden Gedanken, indem sie besagen, daß Abraham Vater der gläubigen Unbeschnittenen und Vater der Beschnittenheit für die nicht blos Beschnittenen, also auch Gläubigen ist und sein sollte. Wo sich Glaube an die Zurechnung der Gerechtigkeit findet, da hindert die Unbeschnittenheit nicht, daß ein Kindschaftsverhältniß zu Abraham statthabe, und andererseits, sofern Abrahams Vaterschaft an seiner Beschnittenheit ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit hat, erstreckt sie sich über die Beschnittenen nur in so weit, als sie noch Etwas außerdem, nämlich gläubig sind. Giebt dieß aber bereits einen

---

[1]) gegen Flatt u. A. [2]) gegen Fritzsche. [3]) vgl. Gal. 2, 12; Akt. 10, 45; 11, 2. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 82.

Digitized by Google

vorläufig befriedigenden Gedanken, so kann der Leser um so weniger daran Anstoß nehmen, wenn der Apostel in der Art mit ἀλλὰ καὶ fortfährt, daß er noch Andere außer den nicht blos Beschnittenen benennt, denen Abraham gleichermaßen, wie ihnen, Vater der Beschnittenheit ist und sein sollte. Denn daß ἀλλὰ καὶ in diesem Sinne, als ein noch Weiteres hinzubringendes „aber auch“[1]), und nicht im Sinne von „sondern auch“ gemeint ist, lehrt eben der dahinter folgende Artikel; und daß dieser Zusatz erst nachträglich zu dem vorerst schon abgeschlossenen Gedanken hinzutritt, wird überdieß dadurch ersichtlich, daß er ausläuft in τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, wo sonst αὐτοῦ nicht nur genügte, sondern allein am Orte wäre. Der Apostel hat Abrahams Vaterschaft zuerst überhaupt benannt und dann sonderlich, wie sie durch seine Beschnittenheit eigenthümlich bestimmt ist, jenes, um zu sagen, daß Unbeschnittenheit nicht von ihr ausschließt, wo Glaube ist, und dieses, um zu sagen, daß Beschnittenheit nicht für sich allein ihrer theilhaft macht, wo nicht auch Glaube ist. Dieß bedarf aber einer Ergänzung. Denn nicht so ist es gemeint, wie wenn Abraham das, was er als Vater der Beschnittenheit ist, nur für Beschnittene sein sollte. Er sollte es auch für diejenigen sein, welche den Fußstapfen nachwandeln, mit denen er vorangegangen ist, als er im Stande der Unbeschnittenheit Gotte glaubte. Auch für diejenigen sollte er es sein, welche, ohne beschnitten zu sein, gläubig werden und sind. Daß wir ἀλλὰ καὶ richtig als Einführung eines solchen Nachtrags fassen, findet seine Bestätigung in der mit γάρ angeschlossenen Reihe von Sätzen, sofern sie sich ausschließlich auf ihn bezieht und den Beweis liefert, daß Abrahams Beschneidung zu dem Zwecke auf seine Rechtfertigung gefolgt ist, damit er das, als was er πατὴρ περιτομῆς heißt, auch denen sei, die unbeschnitten den Weg des Glaubens gehen, auf welchem er vorangegangen ist. Denn hier handelt es sich einerseits um die Verheißnng, welche an Abrahams Beschnittenheit haftet, und andererseits um die Gleichgültigkeit des Gesetzes für die Betheiligung an dieser Verheißung. Die Apposition zu ἡ

[1]) vgl. Luc. 24, 22.

Digitized by Google

ἐπαγγελία, welche den Inhalt der Verheißung benennt, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, läßt als die Verheißung, welche gemeint ist, diejenige erkennen, deren Verwirklichung Gen. 17, 9 ff. an die Beschneidung geknüpft erscheint. Denn in der Zusage, daß Abrahams Geschlecht das Land Kanaan zu eigen bekommen solle, war die Aussicht auf Beherrschung der Welt gegeben[1]). Aber erhalten hatte er diese Zusage längst vor dem Gebote der Beschneidung[2]): er mußte die Beschneidung annehmen, weil er diese Zusage hatte, nicht aber erhielt er sie, weil er beschnitten war. Sie gehört ihm also, ihm wie seinem Geschlechte[3]), nicht mittelst Gesetzes, wie das artikellose διὰ νόμου wieder gefaßt sein will, sondern mittelst Glaubensgerechtigkeit. Den Grund, warum dem so ist, somit aber auch den Beweis, daß es nicht anders sein kann, entnimmt der Apostel V. 14 aus der Natur der Sache, nämlich aus der Unverträglichkeit gesetzlichen Wegs zur Erlangung des verheißenen Guts mit dem Wesen des Glaubens und der Verheißung. Οἱ ἐκ νόμου sind nicht diejenigen, welche ein Gesetz, geschweige welche das Gesetz haben[4]), daß man etwa gar sagen könnte, die Juden seien gemeint[5]), gleich als wären die Juden von dem verheißenen Erbe ausgeschlossen, sondern der Ausdruck erhält seine Vervollständigung aus dem Prädikate und bezeichnet also diejenigen, welche sich ein Gesetz das Mittel sein lassen, zu dem verheißenen Besitzthume zu gelangen. Wenn sie es sind, denen es gehört, so ist es Nichts mit dem Glauben und vorbei mit der Verheißung, da das Gesetz Zorn wirkt, unter welchem an die Verheißung zu glauben umsonst wäre, und vor welchem die Verheißung selbst außer Kraft tritt. Daß das Gesetz Zorn wirkt, beweist der Apostel eben so wenig[6]), als er 3, 20 bewiesen hat, daß auf dem Wege gesetzlichen Thuns Niemand gerecht wird. Wenn er dennoch einen Satz mit γάρ folgen läßt, wofür δέ nur als vermeintliche Verbesserung in den Text gekommen ist[7]), so hat dieß seinen Grund darin, daß es scheinen konnte, als ob der Satz ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται vom Gesetze etwas aussage, was nur von der Sünde gelte:

[1]) vgl. z. Gal. 3, 15 f. [2]) Gen. 12, 7; 13, 15; 15, 18. [3]) vgl. Fritzsche. [4]) gegen Philippi. [5]) gegen Meyer. [6]) gegen de Wette, Meyer, Philippi, Mehring u. A. [7]) gegen Fritzsche.

Digitized by Google

er bedurfte nach dieser Seite einer rechtfertigenden Erklärung, wie sie in der Erinnerung enthalten liegt, daß da, wo kein Gesetz, auch keine Uebertretung ist. In diesem allgemeinen Satze — denn dieß ist er, da νόμος den Artikel nicht hat[1]) — kann οὐδέ nicht im Sinne eines „nicht einmal“[2]), sondern muß im Sinne eines „eben so wenig“[3]) gemeint sein, indem es nicht die Uebertretung dem Zorne gegenüberstellt, welcher um so viel weniger statthabe, wenn nicht einmal Uebertretung vorhanden sei, sondern sich auf die Verneinung des Vordersatzes bezieht und ausdrückt, daß die Abwesenheit von Uebertretung der Abwesenheit eines Gesetzes ebenmäßig entspreche. Die Wahrheit des Satzes selbst beruht darauf, daß παράβασις die Handlung dessen ist, der sich über das ihm gegebene Verbot oder Gebot hinwegsetzt. Wenn nun ohne Gesetz auch keine Uebertretung wäre, so kann man allerdings vom Gesetze sagen, daß es Zorn wirke und also die Verheißung außer Kraft setze, sofern nämlich, was hier vorausgesetzt, nicht bewiesen wird, kein Gesetz ist, das nicht übertreten würde, und keine Uebertretung, die nicht Zorn wirkte.

Drum gilt von der in Rede stehenden κληρονομία der zur Vermeidung aller unnöthigen Weitläufigkeit unvollständig gelassene Satz ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν, dessen beide Hälften aufs Engste zusammengehören, indem nur gnadenweise, als freies Geschenk das Erbe zu Theil werden kann, hinwieder aber diese Weise seiner Zutheilung zur Voraussetzung hat, daß menschlicher Seits Glaube das Erforderniß ist, um seiner theilhaft zu werden. Der mit εἰς angefügte Absichtssatz besagt dann, was mit dieser Ordnung des κληρονομεῖν erzielt ist. Fest und beständig soll die Verheißung sein, also nicht hinfällig werden, ohne sich zu verwirklichen; und zwar soll sie es dem ganzen Geschlechte Abrahams sein, nämlich οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ Wollte man hier[4]) ἐκ τοῦ νόμου in demselben von uns für unzulässig erachteten Sinne nehmen, wie man es V. 14 genommen hat, so würde dieß Mal das dem Gesetze angehörige Geschlecht

[1]) gegen Philippi u. A. [2]) so z. B. Meyer. [3]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 210. [4]) wie z. B. Reiche, Rückert, Umbreit, van Hengel, Mehring.

Digitized by Google

derſelben Theilhaberſchaft an der Verheißung verſichert, welche V. 14 den unter dem Geſetze Befindlichen eben deshalb, weil ſie dieß ſind, abgeſprochen ſein ſoll. Die Auskunft, mit der man ſich hilft, daß man ſagt, die Gläubigkeit werde vorausgeſetzt und ſei hinzuzudenken, iſt eben nur eine Auskunft[1]), und zwar eine um ſo untauglichere, als man ja unter εἶναι ἐκ τοῦ νόμου, dieſer vermeintlichen Grundlage des Ausdrucks ὁ ἐκ νόμου, die mit dem Glauben unvereinbare Geſetzlichkeit verſteht. Eben deshalb hilft es auch Nichts, πᾶν τὸ σπέρμα für Bezeichnung der Geſammtheit der Gläubigen zu nehmen[2]), obgleich dieß in ſo fern richtig iſt, als der Apoſtel unter dem σπέρμα Ἀβραάμ nur diejenigen verſteht, die es im Sinne der Verheißung und alſo in dem Sinne ſind, in welchem er Abrahams Vaterſchaft meint. Für uns beſteht dieſe Schwierigkeit nicht, da ſich uns τῷ ἐκ τοῦ νόμου aus der Umgebung, alſo aus der Beziehung auf τῷ σπέρματι vervollſtändigt. Dasjenige Geſchlecht Abrahams iſt gemeint, das es von des Geſetzes wegen iſt[3]), gleichwie V. 14 mit οἱ ἐκ νόμου diejenigen gemeint waren, welche von Geſetzes wegen Erben ſein wollen. Letzteres ſchließt vom Erbe aus, weil es den Glaubensweg ausſchließt. Dagegen vom Geſetze her dem Geſchlechte Abrahams anzugehören heißt nichts weiter, als ein jüdiſches Glied der Gemeinde Gottes ſein. Denn τὸ σπέρμα im Sinne der Gegenwart, von welcher der Apoſtel handelt, iſt die Gemeinde Gottes in Chriſto Jeſu, und τὸ σπέρμα τὸ ἐκ τοῦ νόμου iſt derjenige Theil derſelben, welcher von des Geſetzes wegen ihr angehört, weil er unter dem Geſetze, deſſen Anfang die Beſchneidung war, hergekommen iſt. Der andere Theil iſt τὸ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ein Gegenſatz, welcher in dem Falle, daß es nur ἐκ πίστεως hieße, und nicht ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, den erſtern Theil für einen ſolchen erklären würde, den nicht der Glaube dazu macht. Denn ein μόνον vor ἐκ πίστεως hinzuzudenken[4]), iſt eben unthunlich. So aber kommt in Betracht, daß Abraham als Unbeſchnittener gläubig geworden iſt[5]). Wen alſo Abrahams Glaube zum Gliede eines Geſchlechts gemacht hat, der iſt gleich ihm als Unbeſchnit-

---

[1]) vgl. Köllner. [2]) ſo de Wette, Tholuck, Meyer. [3]) vgl. Meyer. [4]) ſo z. B. Reiche, Rückert, Philippi, Mehring. [5]) vgl. van Hengel.

Digitized by Google

tener gläubig geworden. Unter diesen Umständen wird man um so weniger versucht sein, Ἀβραάμ für den Genitiv zu τῷ σπέρματι anzusehen[1]).

Während nun τῷ σπέρματι τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ gleichbedeutend ist mit τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ist mit τῷ σπέρματι τῷ ἐκ τοῦ νόμου der jüdische Theil der Gemeinde Gottes nach seiner gesetzlichen Zugehörigkeit zu Abraham, mit τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον im Gegensatze gegen sie benannt. Dieß müßte befremden, wenn der Gedankengang, welcher in V. 16 zum Abschlusse kommt, von dem Gegensatze ausgegangen wäre, den man in τοῖς οὐκ ἐκ πίστεως μόνον einerseits und τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ andererseits ausgedrückt zu finden vermeint hat. Sind wir dagegen mit unserer Auffassung im Rechte, der zufolge sich dieses Gedankengefüge an Letzteres allein angeschlossen hat, so stimmt der Endpunkt desselben mit seinem Ausgangspunkte überein. Denn nur darum hat es sich dann in V. 13—16 gehandelt, daß Abraham auch den Unbeschnittenen, welche glauben, also auch denen, die so wie er gläubig geworden sind, πατὴρ περιτομῆς ist. Daß aber mit πατὴρ περιτομῆς die Vaterschaft Abrahams nach der unterscheidenden Eigenthümlichkeit bezeichnet ist, welche ihr seine Beschnittenheit verleiht, hat sich nun ebenfalls bestätigt. Denn durchweg war es seitdem um die Verheißung zu thun, welche dem Abraham und seinem Geschlechte gegeben worden ist, um eine Verheißung also, deren Verwirklichung sich ihm in der Art an die Beschneidung knüpfte, daß er, nachdem er als Unbeschnittener Gotte geglaubt hatte und hierdurch gerecht geworden war, als Beschnittener Vater des Geschlechts ward, welchem die auf Besitz der Welt lautende Verheißung gehörte. Der Apostel hat gezeigt, worauf es damit abgesehen war, daß diese Verheißung dem Abraham und seinem Geschlechte mittelst Glaubensgerechtigkeit zu Theil wurde. Sie sollte nämlich allen denen fest und gewiß sein, jene Seligpreisung dessen, dem die Sünden vergeben sind, sollte allen denen gelten, welche jetzt sein Geschlecht

[1]) wie Fritzsche, Krehl.

Digitized by Google

ausmachen, nicht denen allein, die vermöge ihrer Herkunft unter dem Gesetze, sondern auch denen, die vermöge seines Glaubens dazu zählen. Wäre sie mittelst Gesetzes ihm und seinem Geschlechte zu Theil geworden, in welchem Falle Erfüllung des Gesetzes erforderlich war, um ihre Verwirklichung zu erlangen, so könnten sich weder die Einen noch die Andern ihrer versichert halten: nun aber ist ihre Verwirklichung Beiden gleichermaßen gewiß und in Aussicht. Bei diesem Zusammenhange von V. 13—16 mit V. 12 begreift sich nun auch, warum der jüdische Theil der Gemeinde Gottes in V. 12 als der bezeichnet war, welchen nicht blos Beschneidung dazu macht, und warum er dagegen jetzt in V. 16 als der bezeichnet ist, welchen das Gesetz dazu macht. Während es sich nämlich im letzteren Falle darum handelt, daß die mit der Beschneidung verknüpfte Verheißung nicht dem jüdischen Theile der Gemeinde allein gilt, war es dort darum zu thun, den Glauben als die Bedingung zu bezeichnen, ohne welche Abraham den Beschnittenen das nicht ist, als was er *πατὴρ περιτομῆς* heißt. Denn vor jenem *ἀλλὰ καί* des 12. Verses hatte der Apostel zu zeigen, daß sich Abrahams Vaterschaft so weit erstrecken sollte, als der Glaube, also auch über die Unbeschnittenen, wenn sie glaubten, und als Vaterschaft des Beschnittenen über die Beschnittenen nur in so weit, als sie auch glaubten, indem es hierauf abgesehen war, als ihm sein Glaube zur Zeit seiner Unbeschnittenheit für Gerechtigkeit gerechnet wurde. Jetzt dagegen war darzulegen, daß die Verheißung des Weltbesitzes, welche mit seiner Beschnittenheit verknüpft war, seinem ganzen Geschlechte, nicht blos dem von Gesetzes wegen dazu gehörigen, gesichert, daß er also der Vater, welcher er als Beschnittener ist, auch denen sein sollte, die gleich ihm, ohne beschnitten zu sein, gläubig werden. Dort war es der eine und selbe rechtfertigende Glaube, welcher der Vaterschaft Abrahams theilhaft machte. Hier ist es die eine und selbe Hoffnung der Herrlichkeit, welche allen gewiß ist, die solchergestalt Abrahams Geschlecht ausmachen. Aus diesem Unterschiede zwischen dem, was jenem *ἀλλὰ καί* des 12. Verses vorausgegangen ist, und zwischen dem, was damit angehoben hat, erhellt nun endlich auch, daß es zweierlei war, wenn es zuerst hieß *πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι᾽*

Digitized by Google

ἀκροβυστίας εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην, und hernach πατέρα περιτομῆς τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.

Wenn nun der Apostel fortfährt ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν, so ist Nichts damit gethan, daß man sagt, er hebe die alle Gläubigen unter sich begreifende Vaterschaft Abrahams noch einmal angelegentlich hervor[1]). Ja, es ist dieß nicht einmal richtig. Denn bisher hat der Apostel nicht davon gehandelt, daß Abraham unser aller Vater ist, sondern davon, daß ihm zu dem Zwecke, damit er es sei, sein Glaube für Gerechtigkeit gerechnet worden ist, bevor er die Beschneidung empfing. Auf diese Thatsache hat er seinen Beweis gegründet, daß die Seligpreisung dessen, dem die Sünden vergeben sind, auch über die Unbeschnittenen sich erstreckt, so zwar, daß er zuerst den Zweck geltend machte, zu welchem es geschehen ist, daß Abraham gerechtfertigt wurde, als er noch unbeschnitten war, nämlich damit er Vater der in Unbeschnittenheit Glaubenden sei, und dann den Zweck geltend machte, zu welchem es geschehen ist, daß er darnach erst die Beschneidung empfing, nämlich damit er das, was er als Vater der Beschneidung ist, für diejenigen sei, welche nicht die Beschneidung allein für sich haben, und es auch für diejenigen sei, welche glauben, ohne beschnitten zu sein. Denn, fügte er hinzu, Glaubensgerechtigkeit ist es, durch welche die sonst überhaupt und schlechthin erfüllungsunfähige Verheißung ihm und seinem Geschlechte zu Theil ward. So hat sich V. 13—16 als Begründung an ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ angeschlossen, welches aber selbst jenem Absichtssatze angehört und als ein Bestandtheil desselben begründet wird, auf den die geschichtliche Aussage über Abraham in V. 9—11 hinauswollte. Wobei zu bemerken ist, daß sich der Beweis für jenes καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν des 9. Verses, welcher mit allem dem geleistet werden sollte, erst da vollendet, wo es von Abraham heißt, daß er πατὴρ περιτομῆς auch für die gläubigen Unbeschnittenen ist. Denn selig zu preisen sind diese erst dann, wenn ihnen die mit Abrahams Beschneidung verknüpfte

[1]) so Meyer.

Digitized by Google

Verheißung gilt. Nachdem aber die an jenes davidische Psalmwort angeschlossene Beweisführung und hiemit auch die auf Gen. 15, 6 bezügliche Erörterung nach der Seite, wo letztere Schriftstelle mit dem Psalmwort sich berührt, also in Betreff der Anrechnung des Glaubens Abrahams, zu Ende gebracht, oder, um es kurz zu sagen, nachdem das ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν des 2. Verses gerechtfertigt ist; so kann nun aus eben dem, was zu dessen Rechtfertigung gedient hat, entnommen werden, wie sich des Christen wirkliches Urtheil über Abraham und dessen heilsgeschichtliche Stellung im Gegensatze zu demjenigen Urtheile gestaltet, welches sich V. 1 aus dem Satze διὰ τῆς πίστεως νόμον ἱστάνομεν ergeben zu wollen schien. Dieß geschieht in den beiden einander nebengeordneten Sätzen, die sich in V. 16—17 und 18—21 mit dem Werthe von Hauptsätzen, aber in relativischer Form an Ἀβραάμ anschließen, um erstlich die Stellung, welche Abraham einnimmt, nach ihrer wirklichen Wesenheit, und zweitens die sittliche Natur seines in Glauben bestehenden Verhaltens, durch das er diese Stellung erlangt hat, auszusagen.

Er ist dieß auch wirklich Gotte gegenüber, 4, 16—17.

Ein neues also beginnt mit den Worten ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν[1]), und nicht hängt es als müßige Wiederholung von schon Gesagtem an dem Vorhergegangenen. Gelangt ja doch die hiemit ausgesagte Thatsache erst damit zu der vollen Bedeutung, in welcher sie geltend gemacht werden sollte, daß sich der Satz durch κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ vervollständigt. Denn weder als Parenthese will καθὼς γέγραπται ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε behandelt sein[2]), noch verbindet sich κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ mit einem aus der angeführten Schriftstelle erst zu entnehmenden Satze[3]), noch endlich tritt Letzteres asynthetisch neben καθὼς γέγραπται[4]), was bei der Ungleichartigkeit des Einen und des Andern undenkbar ist, sondern das Eine ist die Erklärung des Andern. Auch hier nämlich drückt καθὼς γέγραπται nicht aus, daß die so eben ausgesagte Thatsache den Inhalt der angeführten Schriftstelle bilde, sondern daß sie mit ihr in Einklang stehe. Abraham, sagt der Apostel, ist Vater unser aller gemäß dem, wie geschrieben

---

[1]) vgl. Mehring. [2]) gegen Reiche, de Wette, Meyer u. A. [3]) gegen Philippi. [4]) gegen van Hengel.

Digitized by Google

steht. Was er so einführt, ist übrigens nicht die Vorhersagung Gen. 17, 4 *καὶ ἔσῃ πατὴρ πλήθους ἐθνῶν*, sondern die unmittelbar darauf folgende Erklärung, warum Abram fortan Abraham heißen soll, *ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*. Daß die Worte כִּי אַב־הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ in ihrem Zusammenhange von einer Völkermenge verstanden sein wollen, welche mit Israel zusammen Abrahams Nachkommenschaft bilden werde, ist unglaublich, man mag an leibliche[1]) oder an geistliche[2]) Nachkommenschaft denken. Letzteres stimmt nicht mit den unmittelbar darauf folgenden Worten וְהִפְרֵיתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ, wo unzweifelhaft leibliche Abstammung gemeint ist, und Ersteres stimmt nicht mit V. 19 ff., wo es von Isaak allein mit Ausschluß Ismaels heißt וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתּוֹ, nachdem V. 4 vorausgegangen ist אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם. Der Erzähler kann es also nicht anders meinen, als daß das einheitliche, von Isaak stammende Geschlecht Abrahams ein Volk von vielen Völkern sein werde. Und so ist es ja auch wirklich gekommen, als jeder einzelne der zwölf Söhne Jakobs, dem väterlichen Segen gemäß, den jeder einzelne von ihnen sonderlich empfangen hatte, zu einem Volke erwuchs. Wollte man nun sagen, der Apostel habe in dem geschichtlichen Pragmatismus die Berechtigung zu einer typischen Auslegung der Stelle in so fern gefunden, als Abraham wirklich der geistige Stammvater vieler Völker geworden sei[3]); so würde man ihm die Vorstellung beimessen, als bestehe die Christenheit aus einer Anzahl von Völkern, während er in Wahrheit nur die Gläubigen aus Israel und die aus der Völkerwelt in die Einheit der Gemeinde Gottes, des Geschlechtes Abrahams zusammenfaßt. Aber so drückt er sich nicht aus. Er sagt nicht, jene Verheißung habe jetzt ihre Erfüllung gefunden, sondern Abraham sei in Gemäßheit des Wortlauts jener Schriftstelle aller christlich Gläubigen Vater. „Weil ich dich zum Vater vieler Völker gemacht habe", lautete das Wort Jehovas zu einer Zeit, wo Abraham sichtbarer Weise doch nur ein Einzelner war. Gleicher Weise ist er jetzt aller Gläubigen Vater; nicht so, daß ein Verhältniß der

[1]) so z. B. Knobel. [2]) so z. B. Keil. [3]) so Tholuck.

Digitized by Google

Vaterschaft und Kindschaft gemeint wäre, welches natürlicher Weise und der natürlichen Wahrnehmung erkennbar zwischen ihm und ihnen statthat, sondern vermöge eines Zusammenhangs, welcher in Gott begründet und geistlich von Art ist.

Oder mit anderen Worten — denn als Erklärung des καθὼς γέγραπται tritt nun κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ hinzu — dem Gotte gegenüber ist er unser aller Vater, welchem gegenüber er geglaubt hat. Daß die Attraktion[1]) so aufgelöst sein wolle[2]), würde man nie bezweifelt haben, wenn man mit κατέναντι τοῦ θεοῦ ohne andere Bedeutung des κατέναντι, als die es in κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν hat, zurechtzukommen gewußt hätte. Und allerdings, eine Erklärung dieser Worte, welche darauf hinausläuft, daß Abraham vergegenwärtigt sei, wie er als Vater aller Gläubigen vor dem ihm erschienenen Gotte stehe[3]), ist schlimmer als gar keine. Denn als der Vater aller Gläubigen, welcher er jetzt ist, steht er eben nicht vor einer Erscheinung Gottes, sondern erschienen ist ihm Gott zu der Zeit, als er glaubte: er könnte also nur vergegenwärtigt sein, wie er damals Angesichts Gottes geglaubt hat, nicht aber kann die Vergegenwärtigung dessen, was er jetzt ist, darin bestehen, daß er als Vater aller Gläubigen die Gotteserscheinung vor sich sieht, Angesichts deren er damals geglaubt hat. Andererseits ist es aber nicht minder unrichtig, zu sagen, da Abraham jetzt wirklich unser Aller Vater sei, so sei er es nicht mehr, wie zu seinen Lebzeiten, blos κατέναντι τοῦ θεοῦ[4]). Zu seinen Lebzeiten ist er es vielmehr noch nicht gewesen, und gegenwärtig ist er es nicht den Menschen gegenüber, welche nach sinnlicher Wahrnehmung urtheilen, wohl aber Gotte gegenüber, welcher in ihm den Vater derer sieht, die theils durch den Glauben allein, theils nicht ohne den Glauben seine Kinder sind. Dieß entspricht dem, wie er seiner Zeit Gotte gegenüber geglaubt hat. Denn als dem, welcher die Todten lebendig macht und das Nichtseiende wie Seiendes ruft, hat er damals Gotte gegenübergestanden, als er glaubte; und dadurch, daß sich Gott als eben denselben erwiesen hat, als welchem

---

[1]) vgl. z. B. Luc. 1, 4. [2]) vgl. de Wette, Meyer, Philippi. [3]) so Meyer. [4]) so Philippi.

Digitized by Google

er ihm damals gegenüberstand, ist es so gekommen, daß er jetzt ihm gegenüber Vater von uns allen ist. Das Erstere liegt in dem angeführten Worte Jehova's, sofern sich darin der Gott dargestellt hat, Angesichts dessen Abraham glaubte, und sich so darin dargestellt hat, wie er von Abraham gläubig erkannt sein wollte. Abraham mußte ihn, um zu glauben, für den erkennen, der die Todten lebendig macht, da er und sein Weib erstorben waren und doch einen Sohn erzielen sollten; und er mußte ihn für den erkennen, der das Nichtseiende ruft wie seiend, da er ihn von vielen Völkern sagen hörte, zu deren Vater er ihn gemacht habe, während er nicht einmal einen Sohn hatte von seinem Weibe. *Καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* ist nicht so viel als *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι*[1]), noch so viel als *εἰς τὸ εἶναι ὡς ὄντα*[2]), sondern, wie *δεικνύειν*[3]), *ἀναγράφειν*[4]), *εἰδωλοποιεῖν*[5]) *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* nichts Anderes heißt, als das Nichtseiende wie seiend darzeigen oder zeichnen oder bilden, so kann auch *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* nichts Anderes heißen, als das Nichtseiende wie seiend rufen oder nennen. Auch das geht nicht an, daß man unter *καλεῖν* den verfügenden Ruf des Gebieters versteht[6]), indem ein solcher Ruf an das Nichtseiende doch wieder nicht anders erginge, als um es ins Dasein zu rufen, wozu *ὡς ὄντα* um so weniger passen würde, als mit dem Dasein eines Dings noch gar nicht gegeben ist, daß es zu willkürlicher Verfügung steht. Man läßt sich immer dadurch irre führen, daß man meint, der Ausdruck müsse eben so auf Gottes Allmacht zielen, wie *ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς*, während doch das Gotteswort *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε* dadurch eine Aeußerung seines Schöpferwissens ist, daß es Abraham's Vaterschaft vieler Völker wie bereits vorhanden benennt. Abraham hörte Gott von seiner Vaterschaft sagen, während er sich erstorben wußte, und von Völkern, zu deren Vater er ihn gemacht habe, während Nichts davon zu sehen war. Um darauf hin zu glauben, mußte er den Gott, welchem gegenüber er glaubte, für den erkennen, welcher die Macht besitzt, die Todten lebendig zu machen, und ein Wissen

[1]) wie Philo de creat. princ. 728 § 7. [2]) so z. B. Reiche, de Wette, Tholuck. [3]) Artemid. 46 c. 51. [4]) Philo in Flacc. 988 § 19. [5]) Philo de Joseph. 544 § 22. [6]) so Meyer, Philippi.

Digitized by Google

besitzt, vermöge dessen er das Nichtseiende wie seiend ruft oder nennt[1]). Ein eben solcher Gott ist es nun auch, welchem gegenüber Abraham Vater der Christenheit ist. Denn er hat seine Macht bewährt, da er die in Sünde Todten lebendig machte, und sein Wissen, da nun Abraham wirklich ein Vater von Vielen ist. Und solchem Gotte entsprechend ist auch Abraham's Vaterschaft keine sinnenfällige noch gemein natürliche, sondern eine geistliche und wunderbare, nicht die eines *προπάτωρ κατὰ σάρκα*, wie es V. 1 hieß, sondern eine Vaterschaft *κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ*.

und ist es dadurch geworden, daß er mit seinem Glauben Gotte die Ehre gab. 4, 18—22.

Dieß gilt aber auch noch nach einer andern Seite von ihr, wenn man nämlich auf die sittliche Beschaffenheit seines Thuns sieht, durch das er unser Aller Vater geworden ist. Hat hierauf bereits der Satz *κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ* hingewiesen, so wird es jetzt in dem zweiten, selbst wieder zwietheiligen Relativsatze V. 18—21 eigens ausgeführt. Er hat, heißt es in der ersten Hälfte desselben, in der Art geglaubt, daß er da hoffte[2]), wo Nichts zu hoffen war, und hat daran, daß er ein Vater vieler Völker werde, in der Art geglaubt, daß er sich das Wort, das ihm geredet war, כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ[3]) maßgebend sein ließ. Beides nämlich, *κατὰ τὸ εἰρημένον* wie *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν*, verbindet sich gleicher Weise mit *ἐπίστευσεν*, letzteres, um zu sagen, auf wie etwas Großes sein Glaube stand, und ersteres, um zu sagen, daß es ein Wort und ein Wort so unglaublichen Inhalts gewesen ist, was ihn glauben machte. Denn das Wort, welches ihm zu einer Zeit, wo er noch keinen Sohn hatte, ein Geschlecht zahllos wie die Sterne des Himmels in Aussicht stellte, war das unglaublichste von allem, was ihm bis dahin geredet worden war; und eben deshalb benennt es der Apostel als dasjenige, welches er sich für seinen Glauben maßgebend sein ließ, indem für den, welcher auf solches Gotteswort hin glaubte, seine Bestimmung, ein Vater vieler Völker werden zu sollen, nicht zu wunderbar war, um an sie zu glauben. Daß in diesem Zusammenhange *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν* auch von solchen als Benennung des Gegenstands des Glaubens Abrahams gefaßt

[1]) vgl. Löbner. [2]) vgl. 1 Kor. 9, 10. [3]) Gen. 15, 5.

Digitized by Google

wird, welche sich V. 11 zu einer gleichen Annahme nicht entschließen konnten[1]), ist leichter begreiflich, als daß Andere auch hier einen Absichtssatz zu finden meinen[2]). Sie denken nun zwar dabei nicht an eine Absicht Abrahams, sondern an die göttliche Absicht, welche durch Abrahams Glauben verwirklicht werden sollte. Aber um so unpassender erscheint dann dieser Absichtssatz in einem Zusammenhange, in welchem Alles darauf angelegt ist, vor Augen zu stellen, was das für ein Thun Abrahams gewesen ist, daß er glaubte. Hiezu kommt, daß dann κατὰ τὸ εἰρημένον mit diesem Absichtssatze verbunden werden muß, in welcher Verbindung es nicht nur zwecklos ist, sondern ungeeignet, weil das damit eingeführte Gotteswort keinen entsprechenden Inhalt hat, sondern statt seiner vielmehr jene andere Verheißung καὶ ἔσῃ πατὴρ πλήθους ἐθνῶν zu erwarten wäre.

In der zweiten Hälfte des Relativsatzes fragt sich vor allem, ob κατενόησεν zu lesen ist oder οὐ κατενόησεν. Durch Abwägung der äußeren Zeugnisse für die eine und die andere Lesart läßt sich die Frage nicht entscheiden. Wohl aber wird aus inneren Gründen die erstere den Vorzug verdienen. Was erstlich καταvοεῖν anlangt, so bedeutet es immer ein Wahrnehmen, aber entweder im Sinne des Gewahrens[3]) oder im Sinne des Betrachtens[4]) oder Beachtens[5]). Im vorliegenden Falle hat es das eine Mal nur ein Objekt bei sich, τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας, das andere Mal aber ein Objekt und Objektsprädikat, τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον. Denn da vor νενεκρωμένον der Artikel nicht wiederholt ist, so kann man nicht übersetzen „seinen erstorbenen Leib[6])", sondern es heißt „seinen Leib in seiner Erstorbenheit[7])". Wäre nun bei der Lesart οὐ κατενόησεν die Meinung die, Abraham sei der Erstorbenheit seines eigenen Leibes und der Erstorbenheit des Mutterleibes Sara's nicht gewahr geworden[8]), so würde damit etwas besagt sein, das ihm den Glauben erleichterte. Man müßte

[1]) so z. B. Reiche, Köllner, Baumgarten-Crusius, de Wette, Krehl, Mehring, Bisping. [2]) so Meyer, Philippi, Tholuck, Rückert. [3]) vgl. z. B. Luc. 20, 23; Akt. 27, 39. [4]) vgl. z. B. Luc. 12, 24; Hebr. 3, 1. [5]) vgl. z. B. Hebr. 10, 24. [6]) gegen Meyer u. A. [7]) vgl. Hebr. 3, 1. [8]) so z. B. Mehring.

Digitized by Google

also verstehen, er habe sie nicht beachtet, habe sein Augenmerk nicht darauf gerichtet. Denn nur das verneint sein zu lassen, daß er mit seinen Gedanken nicht darauf haften geblieben sei[1]), ist unmöglich, weil mit der Bedeutung des Verbums unverträglich. Wie soll aber dann der Participialsatz ἑκατονταέτης πον ὑπάρχων mit diesem Verneinungssatze sich zusammenreimen? Eine rechtfertigende Erklärung des νενεκρωμένον[2]) kann er nicht sein wollen, da er sich auf das Subjekt von κατενόησεν bezieht, sondern es müßte heißen, obgleich er schon hundert Jahre alt war, habe er seinen Leib nicht darauf angesehen, wie erstorben er war. Aber sein hohes Alter hätte ihn ja nicht bestimmen können, seinen Leib darauf anzusehen, daß er so erstorben war, sondern hätte ihm nur die Angesichts der Erstorbenheit seines Leibes schwer glaubliche Verheißung um so unglaublicher erscheinen lassen mögen. Der Participialsatz dient also, ins Licht zu stellen, wie stark sein Glaube war, daß er ungeachtet der Erstorbenheit seines eigenen Leibes, der bei so hohem Alter um so weniger Hoffnung auf Wiederbelebung gab, und ungeachtet der Erstorbenheit des Mutterleibes Sara's an der Verheißung nicht verzweifelte. Hiezu stimmt aber die Lesart οὐ κατενόησεν nicht. Denn bei ihr wäre die Stärke seines Glaubens der Grund, warum er nicht seine eigene, noch seines Weibes Erstorbenheit beachtete: wobei man οὐδέ erwarten sollte vor τὴν νέκρωσιν und nicht καί. Dieß stände dann aber nicht blos mit Gen. 17 in einem Widerspruche, der sich dadurch, daß man das dort Erzählte nur eine psychologisch begreifliche Schwankung nennt[3]), keineswegs heben läßt, sondern es wäre in so fern auch zusammenhangswidrig, als Abrahams Glaube nicht dadurch ins Licht tritt, wenn es von ihm heißt, er habe die mit der Verheißung unvereinbare Wirklichkeit unbeachtet gelassen, sondern vielmehr dadurch, daß es heißt, er habe sie ins Auge gefaßt, ohne an der Verheißung irre zu werden. Und Letzteres ist auch in der That der Sinn des Participialsatzes μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει. „Weil er nicht schwach war" würde so viel sein als „weil er stark war", hieße also οὐκ ἀσθενήσας[4]). So aber ist das

[1]) so Philippi. [2]) so Fritzsche. [3]) wie z. B. Meyer. [4]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 131.

Digitized by Google

Schwachsein als etwas verneint, dessen Abwesenheit mit der Handlung des Hauptsatzes als eine Näherbestimmung derselben zusammengedacht sein will, was sich mit einem selbst nur verneinenden Hauptsatze nicht verträgt. Man hat nun zwar gemeint, der Hauptsatz müsse in einer Verneinung bestehen, weil er nur so den nachfolgenden Gegensatz hinter sich haben könne[1]), eine Meinung, aus der sich denn auch die Einschiebung des οὐ erklärt. Allein es folgt ja kein ἀλλά, sondern ein δέ, welches von dem Verhalten Abrahams, wie es sich seiner Erstorbenheit und der Erstorbenheit seines Weibes gegenüber darstellt, zu seinem Verhalten in Rücksicht auf die göttliche Verheißung überleitet. Folgte übrigens wirklich ein Gegensatz, dem ein verneinender Satz vorausgegangen wäre, so würde μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει zu jenem eben so wohl gehören, als zu diesem, was in Verbindung mit der gewöhnlichen Auffassung dieser Worte einen nicht wohl erträglichen Gedanken gäbe.

Desto unanstößiger ist der Gedanke, welcher sich uns ergibt. Er, der Hundertjährige, heißt es nach unserer Auffassung, hat seine und seines Weibes Erstorbenheit angesehen ohne Glaubensschwachheit; der göttlichen Verheißung dagegen hat er die Folge gegeben, daß er nicht zweifelte, wie der Unglaube thun würde, sondern zu dem Vermögen erstarkte, welches der Glaube wirkt. Denn so tritt nun εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ den Objekten des κατενόησεν gegenüber. Nicht dieß ist das Verhältniß der beiden Sätze, daß der eine sagt, was nicht, und der andere, was statt dessen Gegenstand des Verhaltens Abrahams gewesen sei, in welchem Falle hinter εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ gleich ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει folgen müßte; sondern daß er die Betrachtung seiner Erstorbenheit auf seinen Glauben keinen störenden Einfluß hat üben lassen, das ist das Eine, und daß er dagegen auf die göttliche Verheißung hin, anstatt sich der Zweifelhaftigkeit des Unglaubens hinzugeben, durch den Glauben die Kraft zu entsprechendem Handeln gewonnen hat, das ist das Andere. Denn εἰς hat hier denselben Sinn wie Matth. 12, 41, und τῇ πίστει

[1]) so z. B. Rückert.

Digitized by Google

muß zu ἐνεδυναμώθη in demſelben Verhältniſſe ſtehen, wie τῇ ἀπιστίᾳ zu διεκρίθη: beides iſt Bezeichnung der wirkenden Urſache. Ἐνεδυναμώθη aber bildet einen richtigen Gegenſatz zu διεκρίθη nur dann, wenn es von der Erſtarkung zu einem der Verheißung entſprechenden und für deren Verwirklichung erforderlichen Handeln zu verſtehen iſt. Bezeichnet nun hienach das paſſiviſche ἐνεδυναμώθη etwas, zu dem es bei Abraham gekommen iſt, ſo ſagt der participiale Beiſatz δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθείς — denn dieſes καί hat vollgenügende Beglaubigung für ſich —, was für ein Verhalten Abrahams gegen Gott die thatſächliche Vorausſetzung dafür bildete. Er hat das gethan, was Gotte geweigert zu haben 1, 21 als die Grundſünde der Menſchen vorgeſtellt iſt. Dieſe Bewandtniß hatte es mit ſeinem Glauben: er erfüllte damit die weſentlichſte Pflicht des Geſchöpfs gegen den Schöpfer, indem er durch ſeine unbedingte Zuverſicht, Gott ſei vermögend, das zu thun, was er verheißen hat, ihm die ſchuldige Ehre gab. Man ſieht alſo, daß die Chriſten, wenn ſie ſagen διὰ τῆς πίστεως νόμον ἱστάνομεν, hiedurch den Vater der Gemeinde Gottes keineswegs zu einem bloßen Ahnherrn nach dem Fleiſche herabſetzen, wie diejenigen meinen, die ihm den Ruhm, vermöge eigener Leiſtung gerecht geworden zu ſein, nicht genommen wiſſen wollen. Denn derſelbe Glaube, von welchem die Chriſten ſagen, daß ſie durch ihn eine ſittliche Lebensordnung erſt wirklich aufrichten, war einerſeits auch bei ihm die rechte Pflichterfüllung gegen Gott, und andertheils war es eben er, welcher ihn zum Vater aller derer gemacht hat, die da glauben, recht im Gegenſatze gegen eine blos fleiſchliche Ahnherrnſchaft. Man verkennt das Verhältniß des Participialſatzes δοὺς δόξαν τῷ θεῷ zu dem Hauptſatze ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, wenn man ihn von Handlungen Abrahams verſteht, mit denen er ſeinen Glauben bethätigte[1]), ſtatt von ſeinem Glauben ſelbſt[2]); und man verkennt das Gewicht deſſelben und den Zweck ſeines Anſchluſſes an den Hauptſatz, wenn man das folgende διό auf die ſonderliche Kräftigkeit des Glaubens Abrahams[3]), die man irriger Weiſe in ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει ausgedrückt findet, ſtatt

[1]) ſo van Hengel. [2]) vgl. Fritzſche. [3]) vgl. z. B. Meyer, Philippi.

Digitized by Google

auf die im Participialsatze ausgedrückte sittliche Wesenheit seines gläubigen Verhaltens sich beziehen läßt. Weil er damit, daß er glaubte, Gotte die Ehre gab, ist ihm sein Glauben als Gerechtigkeit gerechnet worden. Der Grund aber, warum der Apostel dieß anfügt, ist keineswegs der, daß er zum Hauptgedanken, dem des 3. Verses, zurückkehren will[1]). Der Hauptgedanke dieser ganzen Darlegung ist ja gar nicht im 3. Verse enthalten, sondern sie geht nur von dort aus, um zu zeigen, daß für den Christen Abraham keineswegs so zu stehen kommt, wie es im 1. Verse ausgedrückt war. Aber was dazu diente, die heilsgeschichtliche Stellung Abrahams hinsichtlich ihrer wirklichen Wesenheit wie hinsichtlich ihres Einklangs mit der christlichen Lehre ins Klare zu setzen, das diente auch, über Gottes Verhalten gegen ihn zu verständigen. Nicht irgend eine selbsteigene Leistung Abrahams hat ihn zu dem gemacht, welcher Gott für sich hatte und Vater des Volkes Gottes ward, sondern sein Glaube hat es gethan, mit welchem er aber Gotte die Ehre gab, die der Mensch ihm schuldet, so daß sich hieraus erklärt, wie ihm derselbe hat für Gerechtigkeit geachtet werden können.

Was aber die Schrift von der rechtfertigenden Wirkung seines Glaubens sagt, das gilt dann auch denen, welche jetzt glauben. 4, 23—25.

Hiemit ist die Beantwortung der Frage, was Abraham den Christen sei, zu Ende gebracht. Weit entfernt, daß sie nur ihren Ahnherrn nach dem Fleische in ihm sehen, ist er ihnen vielmehr Ahnherr aller Gläubigen durch seinen die wesentliche Pflichterfüllung gegen Gott ausmachenden Glauben. Und zwar ist er ihnen dieß in Uebereinstimmung mit dem Zeugnisse der Schrift über ihn, welches von ihm, dem noch Unbeschnittenen, sagt, daß ihm sein Glaube für Gerechtigkeit geachtet worden ist. Dieses Schriftzeugniß hat ihnen aber dann nicht blos um seinetwillen Bedeutung, sondern auch für sie selbst, und so sollte es auch von denen aufgefaßt werden, zu deren Widerlegung sich der Apostel die auf ihn bezügliche Frage gestellt hat. Daher läßt er seine Beantwortung der Frage nicht zu Ende gehen, ohne bemerklich zu machen, was ganz abgesehen von ihr mit jenem für die Würdigung Abrahams maßgebenden Schriftzeugnisse den Gliedern der jetztlebenden

[1]) so z. B. Tholuck, de Wette.

Digitized by Google

Gemeinde Gottes gesagt ist. *Οὐκ ἐγράφη δέ* fährt er fort, durch diese Stellung des *οὐκ* zu erkennen gebend, daß er einer nicht entsprechenden Werthung des Schriftworts, von dem er ausgegangen ist, begegnen will. Nicht so will es aufgefaßt sein, als ob die Thatsache, daß dem Abraham sein Glaube als Gerechtigkeit geachtet worden ist, nur um seinetwillen, damit man über ihn Bescheid wisse, zum Inhalte eines Schriftworts gemacht worden sei. Es war dabei nicht minder auch um uns zu thun, denen ein Gleiches geschehen wird, wie ihm geschehen ist. Denn dieß und nicht mehr drückt *μέλλει λογίζεσθαι* aus, nicht daß es ihnen von je bestimmt und zugedacht sei[1]), was über die Bedeutung des *μέλλει* hinausgeht, geschweige, daß es zur Zeit Abrahams für sie in Aussicht genommen war[2]), was *ἔμελλε* hieße. An das schlüßliche Gericht ist freilich auch nicht zu denken[3]), indem sich dieß mit der Gleichartigkeit dessen, was uns geschieht, und dessen, was dem Abraham geschehen ist, nicht vertrüge; und eben so wenig erklärt sich *μέλλει* daraus, daß die Rechtfertigung an die Bedingung des Glaubens geknüpft ist[4]), indem ja *μέλλει λογίζεσθαι* gleichermaßen wie *ἐλογίσθη* den Glauben selbst zum Subjekte hat und auch nicht *πιστεύουσιν* folgt, sondern *τοῖς πιστεύουσιν*. Aber so viel ist allerdings richtig, daß der Apostel nicht *μέλλει λογίζεσθαι* schreiben könnte, wenn er mit *ἡμᾶς* diejenigen meinte und nur sie, welche die gläubige Gemeinde zur Zeit ausmachten. Er könnte es nicht, so gewiß er hernach fortfährt *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως*. Aber an ihnen hätte ja jenes Schriftwort seinen Dienst schon gethan, indem es sie den Glauben für die einzige Bedingung der Rechtfertigung erkennen lehrte. Er denkt sonach allerdings an die Gottesgemeinde der Gegenwart, aber an die fort und fort werdende, an diejenigen also, wie das präsentische Participium *τοῖς πιστεύουσιν* besagt, welche je und je an den Gott gläubig werden, der Jesum von den Todten auferweckt und sich damit als denselben erwiesen hat, welchem gegenüber Abraham gläubig geworden ist. Ihnen stellt das Schriftwort in Aussicht, daß ihnen ihr Glaube für Gerechtigkeit gerechnet werden wird. Indem er dann hinzufügt, *ὃς παρεδόθη*

---

[1]) so van Hengel. [2]) so Olshausen. [3]) gegen Fritzsche. [4]) gegen Rückert.

Digitized by Google

διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, weist er auf den innern Zusammenhang hin, welcher zwischen dem Glauben an diesen Gott und zwischen dessen Zurechnung besteht. Denn an dem hat hier Gott seine Macht bewiesen, die Todten lebendig zu machen, welcher um unserer Sünden willen, also damit sie gesühnt würden, in den Tod gegeben worden ist, so daß seine Wiedererweckung aus dem Tode dazu diente, daß wir der geschehenen Sühnung unserer Sünden im Glauben gewiß und dadurch ihrer theilhaft, also zu Gerechten gemacht werden konnten.

Wie es gemeint ist, wenn sich die Christen dessen getrösten, daß Gottes Zorn sie nicht betreffen werde, hat der Apostel 3, 5—28 ausgeführt und dann die christliche Lehre, vermöge deren sie sich dessen getrösten, die Lehre nämlich, daß der Mensch durch Glauben gerecht werde ohne gesetzliches Thun, in der Art aufrecht erhalten, daß er erstlich 3, 29—30 dem Zweifel an der Möglichkeit solchen Gerechtwerdens mit dem Nachweise begegnet, wie dieser Zweifel nichts Anderes wäre als ein Zweifel an der Einheit und Selbigkeit Gottes gegenüber dem Unterschiede von Juden und Heiden, daß er zweitens 3, 31 dem Bedenken, ob dabei noch eine sittliche Lebensordnung bestehen bleibe, die Erklärung entgegensetzte, daß durch den Glauben eine sittliche Lebensordnung vielmehr erst zu Stand und Wesen komme, und daß er drittens 4, 1 ff. die Uebereinstimmung der in Rede stehenden Lehre mit der von der Schrift beurkundeten heilsgeschichtlichen Stellung Abraham's aufzeigt. Nur einer kurzen Abfertigung bedurfte der Zweifel, dem er 3, 29—30, und das Bedenken, dem er 3, 31 begegnet. Ausführlich mußte dagegen gezeigt werden, daß die Gemeinde des Glaubens an Jesum mit dem von der Schrift bezeugten Anfange der Gemeinde Gottes im Einklange stehe. Denn jener Zweifel hatte kein Gewicht gegenüber der vorher 3, 23—26 dargelegten Thatsache, auf welcher die Lehre beruht, und jenes Bedenken war beseitigt, sobald die Christen die Thatsache verneinten, an der es seine Voraussetzung hatte. Wo es sich aber um die Verträglichkeit der Lehre mit Abraham's heilsgeschichtlicher Stellung handelte, da bedurfte es eines Beweises, daß sie die Schrift für sich habe und den Zusammenhang mit dem von der Schrift beurkundeten

Digitized by Google

Anfange der Gemeinde Gottes nicht aufhebe, sondern ihn vielmehr ins Licht stelle. Daher die Ausführlichkeit dieser Darlegung, welche erstlich geltend macht, daß Glaube es ist, der dem Abraham zu einer in Sündenvergebung bestehenden Rechtfertigung verholfen hat, und zwar als er noch unbeschnitten war (V. 3—11); welche zweitens darthut, wie dieß damit zusammenhängt, daß er Vater aller Gläubigen, der Juden, welche glauben, und gleichermaßen auch der gläubigen Heiden sein sollte (V. 11—15); welche drittens zeigt, daß diese seine Vaterschaft vermöge desselben Glaubens, der ihn zum Vater aller Gläubigen gemacht hat, eine Vaterschaft Gotte gegenüber und nicht in der Menschen Augen ist (V. 16—17); welche viertens in dem Glauben, durch den er zu ihr gelangt ist, die wesentliche Pflichterfüllung gegen Gott erkennen lehrt (V. 18—23); und welche endlich fünftens die rechtfertigende Wirkung seines Glaubens dem gleichartigen Christenglauben zueignet (V. 24—25).

Vermöge Glaubens also gerecht geworden wollen wir uns Jesum Christum den Mittler eines Friedensverhältnisses zu Gott sein lassen, nachdem wir durch ihn nicht nur zu der Gnade gelangt sind, in der wir stehen, sondern auch der Hoffnung der Gotteesherrlichkeit, ja auch der uns in ihr nur bestärkenden Drangsale froh sind. 5, 1—4.

Hiemit ist nun aber erledigt, was jüdischer Seits auf Grund der Schrift gegen die christliche Lehre von der Glaubensgerechtigkeit vorgebracht werden mochte, nachdem der Apostel zuvor dargethan hatte, daß nur die christliche Lehre, und zwar eben dadurch, daß sie die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ist, vor dem Gerichte Gottes, dem aller andere Wahrheitsbesitz vielmehr überliefere, zu bewahren vermöge; weshalb es ihm denn auch nicht zu Sinne komme, sich ihrer zu schämen, daß er etwa aus diesem Grunde sich gescheut hätte, in der Hauptstadt der gebildeten Welt mit ihr aufzutreten. Man wird also sagen dürfen, mit 4, 25 sei die Bestätigung des Satzes *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* 1, 16 zu Ende gebracht. Könnten wir nun bei der gemeinbräuchlichen Schreibung der nächstfolgenden Worte bleiben, so würden wir sofort sagen, der Apostel gehe zur Darlegung der aus dem Vorherigen gefolgerten Thatsache über, daß der Christ in und mit der ihm zu Theil gewordenen Glaubensgerechtigkeit alles besitze, was er zu seinem Heile bedürfe, indem er sich vermöge seines Friedensstandes zu Gott der ihm aufbehaltenen Gottesherrlichkeit in Hoffnung getröste. Allein die Zeugen für die Lesart *εἰρήνην ἔχωμεν*, zu welchen auch die sinaitische Handschrift zählt, überwiegen dermaßen, daß es jeden Falls Pflicht ist, zuzusehen, ob der Apostel

Digitized by Google

nicht wirklich so geschrieben und vielleicht auch, ob er dann etwa καυχώμεθα als Konjunktiv gemeint hat[1]). Εἰρήνην ἔχειν[2]) πρός τινα[3]) heißt Frieden haben in der Richtung auf Jemanden, nicht daß man mit ihm Frieden hält, statt ihn zu brechen[4]), sondern daß man in diesem Verhältnisse zu ihm steht und nicht in einem feindlichen[5]). Hat nun Paulus εἰρήνην ἔχωμεν geschrieben, so kann er freilich nicht dazu haben ermahnen wollen, daß der Gerechtgewordene den Frieden, in welchem er mit Gott steht, auch genieße[6]). Aber der Ton liegt eben auch nicht sowohl auf dem Verbum oder auf dem Objekte desselben, als vielmehr auf διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Durch ihn, so lautet die Ermahnung, wollen wir, nachdem wir vermöge Glaubens gerecht geworden sind, unser Verhältniß zu Gott ein Friedensverhältniß sein lassen. Dem ἐκ πίστεως entspricht διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wer durch Glauben, nicht durch Werke, dazu gelangt ist, daß er Gottes Urtheil für sich hat, das er sonst wider sich hätte, der muß nicht anders, als durch Christum, zu Gott in einem Friedensverhältnisse stehen wollen. Eine dahin lautende Ermahnung wird an sich nicht ungeeignet erscheinen können, und es fragt sich nur, welches von beiden hier angemessener ist, ob die Aussage, daß wir Christum zum Vermittler unsers Friedensverhältnisses zu Gott haben, oder die Ermahnung, daß wir ihn uns dieß sein lassen sollen. Das Letztere dürfte dem Verhältnisse jenes εἰς πίστιν 1, 17 zu dem ἐκ πίστεως besser entsprechen, indem hienach demjenigen, welcher durch Glauben in den Besitz der in der Heilsbotschaft geoffenbarten Gerechtigkeit gelangt ist, die Weisung gilt, daß er nun in dem Glauben lebe, durch den er gerecht geworden ist. Diese Weisung liegt aber hier vor, wenn ἔχωμεν gelesen sein will. Der Apostel geht zu ihr über und tritt damit in einen neuen, und zwar im Unterschiede von allem Bisherigen ermahnenden Abschnitt seines Briefs ein, nachdem er bis dahin gezeigt hat, daß weder der gemein menschliche Wahrheitsbesitz einer durch die Schöpfung dargereichten Erkenntniß Gottes oder einer zu sittlichem Urtheile

[1]) so Fritzsche. [2]) vgl z. B. Akt. 9, 31; Thucyd. 2, 65, 2; Xenoph. anab. 2, 6, 6. [3]) vgl. z. B. Lucian. Pseudomant. 25. [4]) gegen Fritzsche. [5]) vgl. Mehring. [6]) so Koppe.

Digitized by Google

befähigenden Erkenntniß von Gut und Bös, noch der jüdische eines heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes vor dem göttlichen Zorngerichte rettet, wohl aber der des Christen, als welcher in dem zur Rechtfertigung vor Gott gereichenden Glauben an Jesum Christum besteht. Nach der andern, insgemein vorgezogenen Lesart würde dagegen diese Darlegung in die lehrhafte Aussage übergehen, was der Christ damit besitzt, daß er vermöge Glaubens gerecht geworden ist, indem er nämlich durch den Jesus Christus, an den er glaubt, in einem Friedensverhältnisse zu Gott steht. Aber dieß wäre nur die eine Seite dessen, was er vor Anderen voraushat, und der Satz καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ[1]) würde die andere Hälfte dazu bieten. Man dürfte daher keinen Falls καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ mit ἐν ᾗ ἑστήκαμεν verbinden[2]), sondern müßte δι' οὗ zu beiden Sätzen gehören lassen, zu καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ nicht minder, als zu τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, wie dieß auch der durch ἐν ᾗ ἑστήκαμεν nachdrücklich betonte Gegensatz der Jetztzeit und der Zukunft mit sich bringt. Hienach entsprechen sich die beiden καί im Sinnes eines „sowohl als auch", in welcher Verbindung aber die beiden Sätze einen mit der Lesart ἔχωμεν jedenfalls besser als mit der andern zusammenstimmenden Gedanken geben. Weil nämlich Jesus Christus es ist, durch welchen wir nicht nur den Zugang zu derjenigen Gnade gehabt haben, in der wir stehen, sondern auch ob der Hoffnung der Gottesherrlichkeit uns rühmen, drum kann ermahnt werden, daß wir durch ihn uns unser Verhältniß zu Gott ein Friedensverhältniß sein lassen. Die Aussage dagegen, daß unser Verhältniß zu Gott durch ihn ein Friedensverhältniß ist, würde zu dem zweiten der beiden Sätze anders zu stehen kommen, als zum ersten. Denn die Gnade, in der wir stehen, die Gnade, gerechtfertigt zu sein, hat in ihrem Gefolge, daß unser Verhältniß zu Gott ein Friedensverhältniß ist; umgekehrt aber ist es eine Frucht dieses Friedensverhältnisses zu Gott, daß wir uns der Hoffnung zukünftiger Gottesherrlichkeit fröhlich getrösten. Und so dürfte denn

[1]) vgl. z. B. Sir. 30, 2. [2]) so van Hengel, Mehring. [3]) so z. B. Meyer, Philippi.

Digitized by Google

also die Lesart ἔχωμεν nicht nur wegen ihrer überwiegenden Bezeugtheit, sondern auch aus inneren Gründen den Vorzug verdienen. Uebrigens entsprechen die beiden durch καί — καί verbundenen Sätze jenem ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ 3, 23, indem die Gnade, in der wir stehen — denn nur auf den folgenden Relativsatz zielt ταύτην[1]) —, keine andere ist, als der Besitz der Sündenvergebung oder der Gerechtigkeit vor Gott. Daß wir den Zugang zu dieser Gnade durch den Glauben gehabt haben, wird durch das zureichend beglaubigte und nur als überflüssig weggelassene τῇ πίστει deshalb ausdrücklich betont, weil dem gegenüber mit absichtlich ohne Artikel gelassenem ἐπ' ἐλπίδι von einer Hoffnung gesagt ist, ob welcher wir uns rühmen. Endlich τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν heißt nichts Anderes als „wir haben den Zugang gehabt". Denn προσαγωγή im Sinne des intransitiven Gebrauchs von προσάγω zu nehmen, ist jedenfalls nicht unthunlich[2]), da auch die Bedeutungen von ἀναγωγή, ἐπαγωγή, καταγωγή, παραγωγή, περιαγωγή theils dem transitiven theils dem intransitiven ἄγω entsprechen, und προσαγωγή selbst unzweifelhaft[3]), namentlich auch von Paulus[4]), im letzteren Sinne gebraucht wird. Es ist aber im vorliegenden Falle auch das allein Thunliche, προσαγωγή in diesem Sinne zu nehmen, da sich sonst durch die Verbindung mit δι οὗ die unstatthafte Vorstellung ergäbe, als ob uns durch Christum nur vermittelt worden wäre, sei es in die Gnade, darin wir stehen, oder, wenn man εἰς τὴν χάριν ταύτην mit πίστει verbindet[5]), was aber wegen der Gegensätzlichkeit von εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν und ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ nicht angeht, zu Gott selbst hinangeführt zu werden, während er uns doch vielmehr selbst hinangeführt hat[6]). Die Verbindung von προσαγωγή mit εἰς τὴν χάριν sprachwidrig zu nennen[7]), hat man keinen Grund: sie erklärt sich aus dem Umstande, daß wir jetzt in der Gnade drinnen stehen, zu welcher wir ohne Christum gar nicht hätten hinangehen können. Ἐσχήκαμεν aber schreibt der Apostel, weil die Erlangung des Zutritts in diese Gnade in so fern einer abgeschlossenen Ver-

[1]) gegen Mehring. [2]) gegen Meyer. [3]) Herodot. 2, 58. [4]) Eph. 2, 18; 3, 12. [5]) so z. B. Reiche, Baumgarten-Crusius. [6]) vgl. 1 Petr. 1, 18. [7]) so Reiche.

Digitized by Google

gangenheit angehört[1]), als wir jetzt in der Gnade drinnen stehen und uns nicht etwa noch erst auf dem Wege dahin befinden. Wäre πρὸς τὸν θεόν zu τὴν προσαγωγήν zu ergänzen, so stände ἔχομεν[2]), nicht ἐσχήκαμεν. Denn „bekommen" heißt ἔχειν nun einmal nicht[3]).

Haben wir nun in Zusammenhang mit unserer Anerkennung der Lesart ἔχωμεν, welche aber keineswegs eine konjunktivische Fassung des καυχώμεθα für uns nach sich zog, also in Zusammenhang mit der Wahrnehmung, daß der Apostel 5, 1 zu einer auf Grund der empfangenen Glaubensgerechtigkeit gegebenen Ermahnung übergeht, den Relativsatz, welcher nunmehr dieser Ermahnung zur Begründung dient, die beiden Sätze des 2. Verses umfassen sehen; so kann wohl keine Frage mehr sein, daß ihm auch die Erweiterung des zweiten derselben, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, sammt dem sich daran anschließenden Participialsatze angehört, daß sich also hierin die Begründung jener Ermahnung fortsetzt. Durch unsern Herrn Jesum Christum, sagt der Apostel, wollen wir unser Verhältniß zu Gott ein Friedensverhältniß sein lassen, durch eben denselben, durch welchen uns gegeben ist, daß wir nicht nur ob der Hoffnung zukünftiger Gottesherrlichkeit rühmen, sondern auch unsere Drangsale uns einen Gegenstand des Rühmens sein lassen, da wir wissen, daß sie uns zur Mehrung unserer Hoffnung gedeihen. Das eine Mal ist καυχᾶσθαι mit ἐπί verbunden, weil ein Rühmen gemeint ist, das sich auf ein Besitzthum bezieht, welches zu haben uns freudig macht[4]), das andere Mal mit ἐν, weil Etwas nur überhaupt als ein Gegenstand unseres Rühmens bezeichnet werden soll, unangesehen in welcher Weise es uns dieß ist[5]). Denn ἐν ταῖς θλίψεσιν als Bezeichnung der Lage des Rühmenden zu fassen[6]), statt als Gegenstand des Rühmens, ist um deswillen unzulässig, weil nicht verschiedene Lagen des Christen einander gegenübergestellt werden, in denen er sich seiner Hoffnung rühmt, sondern verschiedene Ursachen seines Rühmens, von denen die Hoffnung dessen, was seiner wartet, die eine, und das, was ihn jetzt Widriges betrifft, die andere

[1]) vgl. z. 2 Kor. 1, 9. [2]) vgl. Eph. 2, 18; 8, 12. [3]) gegen Tholuck, Rückert, Bisping u. A. [4]) vgl. Sir. 30, 2; Diodor. 16, 70. [5]) vgl. z. B. 2 Kor. 12, 5. [6]) so z. B. Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

ist. Das Letztere gedeiht ihm zum Guten, weil es ihn in der ausdauernden Standhaftigkeit übt, welche, wenn er durch sie die Drangsal besteht, ohne an seinem Christenstande Schaden zu leiden, eine Bewährung[1]) in ihrem Gefolge hat, die dann hinwieder als eine Erfahrung von der Siegesgewißheit des Christen seine Hoffnung auf das schlüßliche Erbe der Gottesherrlichkeit zu mehren und zu befestigen dient. Daß in diesem Zusammenhange ἐλπίς als Verhalten gedacht ist, während in V. 2 als Gut, kann nicht befremden. Als Verhalten ist es auch gemeint, wenn der Apostel fortfährt ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχυνεῖ. Denn das Hoffen ist es ja, welches Einen in die Lage bringen könnte, sich schämen zu müssen, weil er vergeblich gehofft hat[2]). Nur dieß nämlich drückt καταισχύνειν aus, und nicht kann man umschreiben „die Hoffnung bleibt unerschüttert“[3]). Der Satz schließt sich also allerdings[4]) an das Nächstvorhergegangene in der Art an, daß von dem christlichen Hoffen, welches unter den Drangsalen erstarkt, gesagt ist, es werde nicht in diese Lage bringen. Nur ist nicht zu übersehen, daß dieß von dem christlichen Hoffen an sich, nicht erst von dem unter Drangsalen erstarkten, gilt, daß es also über V. 3 auf das zurückweist[5]), was von einer Hoffnung der Gottesherrlichkeit gesagt war, welche der Christ zu haben sich rühmt, und von der es jetzt heißt, sie werde nicht unerfüllt bleiben. Denn von einer Zukunft handelt doch dieser Satz jedenfalls im Gegensatze gegen die Jetztzeit, in der wir uns des Besitzes solcher Hoffnung rühmen und durch Drangsale in unserm Hoffen befestigt werden, und es dürfte deshalb richtig sein, καταισχυνεῖ zu schreiben, und nicht καταισχύνει.

Verbürgt aber ist uns die Thatsache der Zukunft, daß die Hoffnung nicht zu Schanden machen wird, durch eine Thatsache der Gegenwart, welche der Apostel so ausdrückt: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Ob er dieß von der Liebe gegen Gott[6]) oder von der Liebe, die Gott hat, verstanden wissen will, muß vor allem aus dem Prädikate zu ersehen sein. Es kann aber keinem Zweifel unter-

Verbürgt aber ist uns die Erfüllung dieser Hoffnung durch die Thatsache, daß und wie die Liebe gegen Gott in uns gewirkt worden ist, wenn

[1]) vgl. 2 Kor. 8, 2. [2]) vgl. Sir. 10, 2; Jes. 28, 16 LXX. [3]) gegen van Hengel. [4]) vgl. Olshausen. [5]) vgl. Th. Schott. [6]) so z. B. Theodoretus, Klee, Glöckler.

Digitized by Google

wir dagegen bedenken, wie wir beschaffen waren, als Christus für uns starb; 5, 5—7.

liegen, daß die Vorstellung des Ausgießens nur zu einem Objekte paßt, welches da seinen Ort haben soll, wo es ausgegossen ist[1]). Wie sollte nun die Liebe, welche Gott hat, in unsern Herzen zu wohnen kommen und sie erfüllen? Man sagt, sie sei ein Gut, das uns mitgetheilt wird[2]), damit wir es genießen[3]). Allein damit täuscht man sich selbst, indem man in Wahrheit nicht die Liebe selbst meint, die Gott hat, sondern die Gewißheit derselben[4]). Von letzterer könnte es heißen, daß sie mittelst heiligen Geistes, des uns gegebenen, in unsern Herzen ausgegossen sei, indem sie damit, daß der heilige Geist in uns ausgegossen wurde[5]), in uns gewirkt und vorhanden war. Dagegen von der Liebe selbst, welche Gott hat, könnte nur gesagt sein, daß sie uns durch den heiligen Geist bezeugt werde. Man hat dieß auch gefühlt und ist in Folge dessen darauf verfallen, vielmehr den göttlichen Liebeserweis, die Gaben des heiligen Geistes zu verstehen[6]), oder gar die Liebe Gottes gegen uns in so fern in unsern Herzen ausgegossen sein zu lassen, als durch sie unsere Liebe gegen ihn entzündet wurde[7]). Aber gesetzt auch, der Gedanke, den man gewöhnlich zu finden meint, wenn man τοῦ θεοῦ als Subjektsgenitiv nimmt, könnte wirklich in den Worten liegen, so wäre er doch in seiner Verbindung mit ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει unstatthaft. Denn nicht darin, daß wir ein Bewußtsein oder Gefühl der Liebe Gottes gegen uns haben, sondern nur darin, daß er uns liebt, könnte die Thatsache der Zukunft, daß wir einst nicht vergeblich werden gehofft haben, begründet heißen. Es ist aber diese Thatsache selbst, welche der Apostel durch den fraglichen Satz begründet, und nicht sagt er, woher wir wissen, daß es mit der Hoffnung diese Bewandniß habe. Also weder der Gedanke selbst, den man zu finden meint, entspricht den Worten, welchen man ihn entnimmt, noch ist er der Verbindung angemessen, in welcher er mit dem vorhergehenden Satze stände. Wie anders, wenn τοῦ θεοῦ Objektsgenitiv ist! Man hat zwar gemeint, die Liebe zu Gott sei kein objektiv vorhandenes Gut, welches uns nur in-

---

[1]) vgl. Ps. 45, 3. [2]) so z. B. Meyer. [3]) so Th. Schott. [4]) vgl. z. B. Krehl, Reiche, Rückert, Tholuck, Mehring. [5]) vgl. z. B. Tit. 3, 5. Akt. 10, 45. [6]) so van Hengel. [7]) so noch neuerdings Bisping.

Digitized by Google

nerlich zu eigen würde[1]). Aber sie ist dieß ganz ebenso wie der Glaube[2]), und ganz ebenso wie er kommt sie dadurch, daß Gott sie wirkt und schafft, in uns Einzelnen zur Verwirklichung. Weil der Apostel betonen will, daß dieß ohne unser Zuthun geschehen, daß sie nicht aus uns selbst herausgeboren sei, drum wählt er denselben Ausdruck, mit welchem die Zueignung des heiligen Geistes bezeichnet wird, und sagt, sie sei mittelst desselben in unsern Herzen ausgegossen worden, wo sie nun, wie das Perfektum besagt, gegenwärtig und vorhanden ist. Heiliger Geist, wirksamer Grund heiligen Lebens, war von Natur nicht in uns: nun aber ist durch solchen — denn ohne Artikel steht πνεύματος ἁγίου — die Liebe zu Gott in unsern Herzen, so zwar, daß er uns, was der nachgebrachte Beisatz τοῦ δόθεντος ἡμῖν ausdrückt, gegeben, also hiefür gegeben worden ist. Wie sollte uns nun, nachdem solches uns geschehen und in uns zu Wege gebracht ist, die Hoffnung, deren wir uns durch unsern Herrn Jesum Christum rühmen, die Hoffnung auf die Gottesherrlichkeit mit Schanden bestehen lassen? Was innerlich in uns, ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, verwirklicht ist, verbürgt uns, daß das, worauf wir hoffen, an uns verwirklicht werden wird. Ist doch die in uns bereits vollbrachte Umwandlung so viel größer, als die, von der wir hoffen, daß sie an uns geschehen werde, und ist sie doch durch Ausgießung des Geistes erfolgt, dessen Heiligkeit Verheißung entsprechender Herrlichkeit des in und mit ihm gesetzten Lebens ist. Gegen den Gedanken, welcher sich bei unserer Fassung des τοῦ θεοῦ ergibt, dürfte sich sonach ein begründeter Einwand nicht erheben lassen. Eine gewisse Bestätigung aber ihrer Richtigkeit gewährt vielleicht auch der Umstand, daß dann alle drei Stücke des christlichen Verhaltens in dieser Darlegung des Apostels ihre Stelle finden: der Glaube, durch welchen wir in den jetzigen Gnadenstand gelangt sind, die Hoffnung auf dessen Vollendung, daß wir zur Gottesherrlichkeit werden verklärt werden, und die Liebe zu Gott, deren Verwirklichung in uns verbürgt, daß wir nicht vergeblich hoffen.

Aber wird sich diese Auffassung des 5. Verses auch dem,

---

[1]) so Th. Schott. [2]) vgl. z. Gal. 3, 23.

Digitized by Google

was folgt, gegenüber bewähren? Denn vornämlich im Hinblick auf den mit γάρ angeschlossenen Satz hat man in V. 5 von der Liebe Gottes gegen uns Etwas lesen zu müssen gemeint. Was die Schreibung desselben anlangt, so hat ἔτι hinter ἀσθενῶν eine solche Fülle von Zeugen für sich, daß auch die scheinbarsten Vermuthungen[1]), wie das den Satz beginnende ἔτι an diese Stelle verrückt worden sei, nicht dagegen aufkommen können. Aber auch am Anfange des Satzes ist ἔτι γάρ die einzige Lesart, über welche einige Uebereinstimmung der Zeugen besteht[2]); und wenn man den für beide ἔτι zugleich Zeugniß gebenden gewichtigen Handschriften, zu welchen auch die sinaitische zählt, nichts Anderes entgegenhalten kann, als daß ein zweimaliges ἔτι unleidlich sei[3]), so darf sich der Ausleger der Mühe nicht überhoben achten, es mit dieser allein zureichend beglaubigten Lesart zu versuchen. Freilich davon kann keine Rede sein, daß das erste ἔτι in der Bedeutung „überdieß" stehe[4]), was es nie für sich allein und schlechtweg bedeutet. Beide ἔτι müssen in gleichem Sinne gemeint sein, gehören aber dann sicherlich nicht einem und demselben Satze an[5]), sondern das zweite, nachdrücklich betont gleich dem ersten[6]), fängt den Satz von Neuem an, um der ersten Näherbestimmung des Χριστὸς ἀπέθανεν, dem ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, eine zweite ihr nebengeordnete folgen zu lassen. Zweimal steht also ein ἔτι bei Χριστὸς ἀπέθανεν, das eine Mal auf ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, das zweite Mal auf ὑπὲρ ἀσεβῶν bezüglich. Denn nur Letzteres kann eine dem Erstern nebengeordnete Näherbestimmung des Sterbens Christi bilden. Das zweite ἔτι mit κατὰ καιρόν zu verbinden und zu übersetzen „noch gerade zur rechten Zeit"[7]), gibt weder einen vernünftigen Sinn, da es sich ausnähme, als ob Christus beinahe zu spät gestorben wäre, noch läßt es sich aus dem sonstigen Gebrauche von κατὰ καιρόν rechtfertigen, welches kein ἔτι verträgt, da es die Rechtzeitigkeit nicht im Gegensatze zur Verspätung, sondern im Gegensatze zur Unzeitgemäßheit bezeichnet[8]). Letzteres gilt auch gegen diejeni-

[1]) vgl. z. B. Tholuck. [2]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 347. [3]) Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 38. [4]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [5]) gegen Köllner. [6]) vgl. Mehring. [7]) so Köllner. [8]) vgl. z. B. Plut. Pericl. c. 15; Pind. Isthm. 2, 32.

Digitized by Google

gen, welche κατὰ καιρόν außer Verbindung mit ἔτι im Sinne der Rechtzeitigkeit nehmen, so aber, daß der Gedanke zu Grunde liegt, Christi Tod hätte nicht später erfolgen dürfen, wenn er denen zu Gute kommen sollte, welchen er jetzt zu Gute gekommen ist[1]): ein Gedanke, der nicht nur hieher keine Anwendung erleidet, wenn κατὰ καιρόν mit ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν zusammengehört, indem es statt dessen ὑπὲρ ἡμῶν heißen müßte, sondern der auch an sich selbst untauglich ist, da diejenigen, welche sich jetzt des Todes Christi getrösten, keinen bessern Anspruch hatten, als die vor ihm hinweggestorbenen Gläubigen. Soll aber „zur richtigen Zeit" so viel sein als „zu der dafür verordneten Zeit"[2]), so ist dieß nicht nur mit dem zweiten ἔτι unverträglich, welches dann bei ὑπὲρ ἀσεβῶν stehen müßte, statt durch das seiner Natur nach stark betonte κατὰ καιρόν davon getrennt zu sein, sondern es ergibt sich auch, wenn man dieses ἔτι tilgt und κατὰ καιρόν entweder neben den Participialsatz ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν treten läßt oder mit dem Hauptsatze ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν verbindet, ein so oder so untauglicher Gedanke. Denn daß Christus zu der hiefür verordneten Zeit gestorben ist, wäre entweder deshalb betont, weil wir sonst nicht mehr schwach gewesen wären, als er starb, oder deshalb, weil es sonst für die Gottlosen zu spät gewesen wäre. Das Eine ist so widersinnig als das Andere. Bei allen diesen Erklärungen läßt man κατὰ καιρόν im Gegensatze zu παρὰ καιρόν betont sein. Gibt man diesen Gegensatz auf, so kann es sich, je nachdem man nur das erste ἔτι liest oder nur das zweite, entweder an letzteres[3]) oder an ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν[4]) tonlos anschließen. In beiden Fällen steht es müßig. Nicht so, wenn man beide ἔτι an ihrem Orte beläßt und also liest: ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. Man braucht, wenn man so liest, ἔτι nicht etwa das eine Mal zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, das andere Mal zu ἀσεβῶν gehörig und also beide Male an unrechter Stelle gesetzt zu achten[5]). Es kann ganz gut für Zeitbestimmung des Todes Christi gelten. Ja es dürfte angemessener sein, daß es von

[1]) so Meyer, van Hengel. [2]) so z. B. Reiche, Rückert, de Wette, Tholuck, Philippi, Bisping. [3]) so bei Fritzsche. [4]) so z. B. in m. W. d. Schriftbeweis a. a. O. [5]) gegen Meyer u. A.

Digitized by Google

ihm heißt, er sei noch in der Zeit geschehen, als wir schwach waren, und sei noch ein Tod für Gottlose gewesen, als wenn gesagt wäre, wie es zu der Zeit, als er geschah, mit uns noch gestanden habe, oder wie diejenigen damals noch beschaffen gewesen seien, für die er geschah. Denn der Gegensatz ist, daß Christi Tod, wenn er jetzt geschähe, in eine Zeit fiele, wo wir stark sind, und daß er, nachdem die Liebe Gottes in unsern Herzen ausgegossen ist, ein Tod für solche wäre, die Gott lieb haben. Denn daß ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν nicht Angabe des Thatbestandes sei, bei welchem, sondern des Grundes, weshalb Christus gestorben ist, nämlich weil wir unvermögend waren, uns selbst zu erlösen[1]), verträgt sich weder mit dem ersten ἔτι, noch mit ὑπὲρ ἀσεβῶν, statt dessen es ὑπὲρ ἡμῶν heißen müßte, wiewohl auch dann aus dem Zusammenhange die hiebei angenommene Beziehung des ἀσθενῶν nicht erholt werden könnte. Bei unserer Schreibung und Fassung des Satzes besagt nun κατὰ καιρόν entweder, daß die Beschaffenheit der Zeit es war, welche mit sich brachte, daß Christus noch für Gottlose starb, oder daß es mit seinem Sterben diese Bewandniß hatte, wenn man die Zeit ansieht, in der es geschehen ist; es heißt entweder „der Zeit zufolge" oder „in Ansehung der Zeit". Das Letztere wird schon deshalb, weil der Artikel fehlt, das Richtigere sein. Denn nicht so verhält es sich ja, daß alle diejenigen, welchen Christi Tod zu Gute kommen sollte, Gottlose waren[2]), sondern die Zeit war, man mag auf die Völkerwelt oder auf Israel blicken, eine Zeit der Gottlosigkeit, ohne daß die Gottesfürchtigkeit Einzelner daran Etwas änderte, während jetzt die Zeit einer Gemeinde des heiligen Geistes vorhanden ist, welche ein Leben der Liebe Gottes lebt, wie viele Einzelne auch in ihr des Namens unwerth sein mögen, mit dem sie sich nennen. Nur so begreift sich, warum es nicht heißt ὄντων ἡμῶν ἀσεβῶν, und warum es überhaupt einer zwiefachen Näherbestimmung zu Χριστὸς ἀπέθανεν bedurfte. Die eine zielt auf diejenigen, welche jetzt Glieder der Gemeinde und als solche zur Liebe Gottes befähigt sind, während sie damals des heiligen Geistes und damit des Vermögens, Gott zu lieben, ermangelten: denn

[1]) so Th. Schott, Mehring. [2]) gegen Th. Schott.

Digitized by Google

nur aus der gegensätzlichen Beziehung auf V. 5 läßt sich die Wahl des Ausdrucks ἀσθενῶν begreifen[1]). Die andere zielt auf die Beschaffenheit der Welt, für welche Christus gestorben ist, im Gegensatze zu der Gemeinde des heiligen Geistes, welche jetzt aus ihr geboren ist. Dort wird das Unvermögen betont, welches jetzt durch die Ausgießung des heiligen Geistes gehoben ist, hier die widergöttliche Gesinnung, welche jetzt in Liebe Gottes umgewandelt ist. In beiden Beziehungen stand es so, daß Christus keinen Grund gehabt hätte, zu sterben, wenn er nur dazu gestorben wäre, um das Gute zu retten, das er vorfand. Denn was er vorfand, war einerseits hoffnungsloses Unvermögen zum Guten und andererseits strafwürdige Verderbtheit.

Wie sollte nun nicht die Thatsache, daß die Liebe Gottes durch den uns gegebenen heiligen Geist in unsern Herzen lebt, eine sichere Bürgschaft dafür sein, daß uns die Hoffnung der zukünftigen Gottesherrlichkeit nicht wird zu Schanden werden lassen, wenn der Mittler des Heils zu einer Zeit, wo wir zu Gutem unvermögend waren, und wo sein Tod ein Tod für Gottlose war, gestorben ist? In diesem Sinne und mit Betonung des Gegensatzes, daß das eine Mal Christus den Tod erlitten hat und einen Tod für Gottlose, und das andere Mal die Liebe zu Gott in uns ist durch einen Geist heiligen Lebens, dient V. 6 dem 5. Verse zur Bekräftigung, aber nicht ohne daß ihm der Apostel in dem Satze μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται eine Erläuterung beigibt, in wie fern er dazu dient. Er macht nämlich darauf aufmerksam, was es heißen wolle, daß Christus für Gottlose gestorben ist, da sich nicht leicht Jemand entschließen werde, für einen Gerechten zu sterben. Denn daß δικαίου als Masculinum gemeint ist, braucht man bei der Unzweideutigkeit des Gegensatzes, in dem es steht, heut zu Tage wohl nicht mehr zu beweisen. Minder einfach erledigt sich die Frage, ob nicht in dem wieder mit γάρ angeschlossenen folgenden Satze τοῦ ἀγαθοῦ als Neutrum gemeint ist, sei es im Sinne des Guts[2]) oder des Vortheils[3]) oder des Guten[4]). Denn diese Frage deshalb von vorn herein zu verneinen,

[1]) vgl. Fritzsche. [2]) so Rückert. [3]) so Mehring. [4]) so in m. W. d. Schriftbeweis 1. Aufl. II. 1. S. 283.

Digitized by Google

weil im Zusammenhange nur von einem Sterben für Personen die Rede sei[1]), wäre um so ungerechtfertigter, je fraglicher das durch γάρ ausgedrückte Verhältniß dieses Satzes zum vorhergegangenen ist. Man hat in καὶ τολμᾷ gegenüber dem μόλις eine Steigerung finden wollen, so nämlich, daß das eine Mal von einem Sterben gesagt sei, zu dem man sich nur mit Mühe versteht, das andere Mal dagegen von einem Sterben, zu dem man sich sogar frei und freudig selbst entschließt[2]). Allein den eigenen und freudigen Entschluß drückt τολμᾷν nicht aus, sondern heißt entweder „Etwas wagen" oder „Etwas über sich gewinnen"[3]); dort in Bezug auf ein Thun, das an sich schwer ist, hier in Bezug auf ein Thun, das Einem schwer fallen könnte oder auch sollte. An der vorliegenden Stelle ist offenbar gemeint, daß Jemand desungeachtet über sich gewinnt, zu sterben, obgleich dieß etwas ist, wovon man sich nicht wundern könnte, wenn es ihm zu schwer fiele. Da hat dann καί nicht den Sinn einer Steigerung auch nicht den des Entsprechens, daß es auf ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ sich bezöge[4]), sondern dem μόλις gegenüber betont es, daß sich Einer wirklich[5]) entschließt, das zu thun, wovon vorher gesagt war, daß es nicht leicht dazu kommen werde. Aber freilich steht τάχα dabei, welches nicht „leicht"[6]) heißt, sondern „vielleicht" und also je nach Umständen und je nach seiner Betonung die Möglichkeit, daß Etwas geschehe, entweder eröffnet oder nur nicht verschließt. Der Gegensatz gegen μόλις bringt mit sich, daß hier das Erstere gemeint ist. Wenn nun das eine Mal die Möglichkeit, daß Einer sterbe, bis dahin verschlossen wird, daß sie nur nicht unbedingt verneint sein soll, das andere Mal dagegen, daß Einer es wirklich über sich gewinnt, zu sterben, ausdrücklich für eine Möglichkeit erklärt wird; so muß der Grund dieses allerdings nicht abzuschwächenden[7]) Unterschieds in dem liegen, wofür im einen und im andern Falle gestorben sein will. Hiezu reicht aber die Verschiedenheit der Begriffe δίκαιος und ἀγαθός nicht aus[8]). Denn daß δίκαιος der nur Schuld-

[1]) so z. B. Meyer. [2]) so Th. Schott. [3]) vgl. z. B. 1 Kor. 6, 1. [4]) so Meyer. [5]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 132. [6]) so z. B. Glöckler. [7]) gegen m. W. d. Schriftbeweis 2. Aufl. II. 1. S. 348 und Fritzsche z. d. St. [8]) vgl. 7, 12.

Digitized by Google

lose[1]), der nur Unbescholtene sei[2]), oder einer, der nur kein Unrecht thut[3]), oder wohl gar der vor Gott gesetzlich Gerechte[4]), ἀγαθός dagegen der vollkommen Gute[5]) oder der natürlich Edle[6]), der liebevolle Menschenfreund[7]), oder was man sich sonst noch für Gegensätze ausgedacht hat, ist alles lediglich aus der Luft gegriffen: geschweige daß ὁ ἀγαθός der sein sollte, welcher dem für ihn Sterbenden gut, nämlich sein Wohlthäter gewesen ist[8]). Ὑπὲρ δικαίου steht ja vorerst nur im Gegensatze zu ὑπὲρ ἀσεβῶν, kann also sicherlich nicht in einem Sinne gemeint sein, bei welchem sich aus der Beschaffenheit dessen, für welchen zu sterben wäre, der Mangel an Geneigtheit erklärte, es zu thun. Da nun auch der Artikel vor dem als Masculinum gefaßten ἀγαθοῦ dem artikellosen δικαίου gegenüber nur dann einen ersichtlichen Grund hätte, wenn unter ὁ ἀγαθός Einer zu verstehen wäre, der sich als der schlechthin Gute von allen Anderen unterschiede; so kann man nicht sagen, daß die Frage unveranlaßt sei, ob τοῦ ἀγαθοῦ nicht als Neutrum gefaßt sein wolle. Ja der Apostel mußte erwarten, daß es der Leser so nehme, nachdem ihm nicht in den Sinn kommen konnte, daß man δίκαιος für Bezeichnung einer sittlichen Beschaffenheit ansehe, welche nicht gut genug sei, um Jemanden zum Sterben für den so Beschaffenen zu vermögen. Je ferner ihm dieß lag, desto sicherer mußte er erwarten, so verstanden zu werden, daß keine sittliche Beschaffenheit eines Menschen Jemanden leicht dazu bestimmen werde, um deswillen für ihn zu sterben, weil er, natürlich nicht blos in einem bestimmten Falle, was nicht in den Worten liegt[9]), sondern überhaupt rechtbeschaffen ist: wornach dann, wenn in einem mit γάρ angeschlossenen Satze dennoch die Möglichkeit eines Sterbens ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ eingeräumt wurde, hierunter nichts Anderes verstanden werden konnte, als ein Sterben für das Gute im Gegensatze zum Sterben für eine sittlich rechtbeschaffene Person. Weil nämlich die Meinung nicht sein konnte, daß freiwillige Selbsthingabe in den Tod überhaupt und schlechthin schwerlich vorkommen werde, so bedurfte der erste Satz einer

[1]) so z. B. Bengel. [2]) so z. B. Th. Schott. [3]) so z. B. Philippi. [4]) so Köllner. [5]) so z. B. Köllner. [6]) so z. B. Th. Schott. [7]) so z. B. de Wette. [8]) so z. B. Reiche, Bisping. [9]) gegen Ewald.

Digitized by Google

rechtfertigenden Erklärung, welche darin bestand, daß gesagt wurde, wofür Einer vielleicht wirklich über sich gewinne zu sterben. Dieß kann aber dann nicht τὸ ἀγαθόν im Sinne des Vortheils sein, da, einen Vortheil zu gewinnen, Jemand zwar etwa sein Leben wagen, nicht aber, um was es sich doch hier handelt, wirklich sterben wird. Denn was könnte das für ein Vortheil sein, der ihm zu Gute käme, nachdem er todt ist[1])? Auch rechtfertigt sich der Artikel bei dieser Auffassung nicht, sondern ist nur dann an seinem Orte, wenn unter τὸ ἀγαθόν entweder das Gut schlechthin oder das Gute schlechthin verstanden sein will. Im erstern Fall könnte jedoch nicht gemeint sein, was Einer für seine Person sein höchstes Gut nennt[2]), wie man willkürlich eingetragen hat, sondern nur, was an sich und wirklich gut ist, so daß es in Wahrheit keinen Unterschied macht, ob man sagt „das Gut" oder „das Gute", wenn man nur daran festhält, daß es ein sittlicher Werth ist, für den man, wenn er gefährdet ist, das Leben hingibt, um ihn nicht umkommen zu lassen.

und verbürgt ist uns, daß wir kraft des Lebens Christi vor dem Zorn werden errettet werden, durch die Thatsache, daß Gott uns seine Liebe gegen uns deshalb zu erfahren gibt, weil Christus zu unserer Versöhnung gestorben ist, deren Empfang uns Gottes froher sein läßt. 5, 8—11.

Der Satz ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν hat also dem vorangegangenen in so fern zur rechtfertigenden Erläuterung gedient, als er geltend machte, daß der Fall, wo Einer vielleicht wirklich über sich gewinnt, sich in den Tod dahinzugeben, anders geartet ist, als wenn dieß Einer um eines Gerechten willen thun soll, daß also der Zweifel, ob Letzteres so leicht vorkommen dürfte, dabei immerhin bestehen bleibt. Diesen Zweifel hat aber der Apostel zu dem Zwecke ausgesprochen, um dadurch ins Licht zu stellen, was es heißen will, daß Christus für Gottlose gestorben ist. Was Christum hiezu bestimmt hat, muß ganz anderer Art sein, als was sonst etwa einen Menschen bestimmen mag, für seines Gleichen zu sterben. Wenn nun der Apostel fortfährt, συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην ὁ θεὸς εἰς ἡμᾶς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, so kann er unmöglich die Liebe Gottes, die so groß sei, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren, der menschlichen Liebe gegenüberstellen wollen, die es nicht einmal so weit bringe, auch

[1]) gegen Mehring. [2]) so Rückert.

Digitized by Google

nur für einen Gerechten den Tod zu erleiden[1]). Denn die Liebe deſſen müßte dann vielmehr der menſchlichen gegenübergeſtellt ſein, der für uns geſtorben iſt, und das Subjekt von συνίστησιν müßte den Ton haben und alſo die vorderſte Stelle einnehmen, ſtatt daß es die am wenigſten betonte einnimmt. Aber auch das leſen wir nicht, womit Gott ſeine Liebe erzeige, oder gar, womit er ſie erzeigt habe. Erſtlich heißt es nicht ἐν τούτῳ ὅτι[2]) und ὅτι allein kann nur Grundangabe ſein wollen. Wenn dem aber auch nicht ſo wäre, ſo würde das Präſens συνίστησιν eine ſolche Auffaſſung verwehren. Denn die Bemerkung, daß die Wohlthätigkeit des Todes Chriſti eine fortdauernde und deshalb der Erweis der Liebe Gottes ein ſtetiger ſei, trägt zur Rechtfertigung dieſes Präſens Nichts aus, da es ſich um die geſchichtliche Thatſache handelt, daß Chriſtus für uns geſtorben iſt, als wir noch Sünder waren, und es ſich alſo auch um den Liebesbeweis handeln müßte, den Gott hiemit gegeben hat[3]). Ein gegenwärtiges Thun Gottes muß mit dem präſentiſchen Satze συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ausgeſagt ſein, für welches die geſchichtliche Thatſache, daß Chriſtus für uns geſtorben iſt, als wir noch Sünder waren, als Grund benannt iſt. Dann beginnt aber mit συνίστησιν δέ ein neuer Gedankenzuſammenhang. Συνίστημι heißt hier wie 3, 5 Etwas ſo ins Licht ſtellen oder darzeigen, daß es der Andere erkennen ſoll oder nicht verkennen kann. So thut Gott mit ſeiner Liebe gegen uns: er läßt wiſſen und gibt zu erfahren, daß er uns lieb hat. Dieß thut er aber, weil Chriſtus für uns geſtorben iſt, als wir noch Sünder waren. Da liegt denn der Wortſtellung gemäß der Ton einerſeits auf dem göttlichen Thun, von welchem geſagt wird, daß es dieſen Grund habe, und nicht auf dem Subjekte deſſelben, und liegt andererſeits auf der geſchichtlichen Thatſache, welche als der Grund benannt iſt, warum Gott zu erfahren gibt, daß er uns lieb hat. Daß es aber τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην heißt, erklärt ſich aus dem Gegenſatze zu ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, welches alſo auch hienach nicht die Liebe, die Gott hat, ſondern die Liebe zu Gott iſt. Daß uns die in unſern Herzen ausgegoſſene Liebe zu Gott eine

[1]) ſo z. B. Philippi, Mehring. [2]) vgl. Rückert. [3]) gegen de Wette, Meyer u. A.

Digitized by Google

Bürgschaft ist für die Verwirklichung unserer Hoffnung auf die zukünftige Gottesherrlichkeit, haben wir in V. 6—7 begründet gefunden. Mit συνίστησιν δέ dagegen beginnt der Apostel, auszuführen, wessen wir uns gegenüber dem zukünftigen Zorne Gottes zu versehen haben, nachdem die gegenwärtige Erzeigung seiner Liebe gegen uns ihren Grund in einer solchen Thatsache der Vergangenheit hat, wie Christi Tod für uns Sünder ist.

In zwei durch γάρ verbundenen Sätzen führt er dieß aus, von denen also der zweite dem ersten zur Bestätigung dient und deshalb zuerst in Betracht genommen werden kann. Als wir Feinde waren, heißt es in dem zweiten, sind wir Gotte versöhnt worden mittelst des Todes seines Sohnes. Ἐχθροὶ ὄντες, wozu τῷ θεῷ sich ergänzt, kann an sich Bezeichnung entweder eines Verhaltens gegen Gott oder eines Verhältnisses[1]) zu Gott sein. Hier muß es letzteres sein[2]), da mit κατηλλάγημεν τῷ θεῷ Herstellung in ein Verhältniß zu Gott ausgedrückt ist, wo wir ihn nicht mehr wider uns haben, und nicht Herstellung in ein Verhalten gegen ihn, wo wir nicht mehr wider ihn sind. Und zwar handelt es sich dieß Mal[3]) nicht um ein Thun Gottes, welches je den Einzelnen zum Gegenstande hat, sondern um die That, durch welche er gemacht hat, daß ihn die Christenheit nicht gegen sich hat. Mittelst des Todes seines Sohnes, wie Christus jetzt genannt ist, um hervorzuheben, was es sich Gott hat kosten lassen, hat er dieß beschafft. Da ist denn allerdings viel mehr zu erwarten, daß wir, nachdem unser Verhältniß zu Gott auf diese Weise aus einem feindlichen ein freundliches geworden ist, kraft des Lebens des für uns in den Tod Gegebenen werden errettet werden. Bedarf es doch, damit uns die Errettung zu Theil werde, um die es sich jetzt allein noch handelt, nur eine Bethätigung des Lebens, in welchem der zum Zwecke unserer Versöhnung mit Gott gestorbene Sohn Gottes steht. Denn um unsere Errettung vor dem Zorne handelt es sich, vor dem Zorne nämlich, welcher über die Welt ergehen wird, wenn der Tag ihres Gerichts vorhanden ist, welcher

[1]) vgl. 11, 28. [2]) vgl. z. B. de Wette, Meyer, Philippi. [3]) vgl. z. 2 Kor. 5, 18.

Digitized by Google

aber uns nicht gelten kann, nachdem wir kraft des Blutes Christi gerecht geworden sind. So begründet der Apostel durch eine Thatsache der Vergangenheit, durch unsere mittelst des Todes Christi vollbrachte Versöhnung mit Gott, die Gewißheit unserer zukünftigen Errettung vor dem Zorn. Aber er läßt es dabei nicht, sondern fügt hinzu: *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* Ein *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* hat er 2, 17 dem Juden als solchem zugeschrieben. Wenn er hier ein Gleiches von dem Christen als solchem aussagt, so ist nicht zu übersehen, daß er dessen Freude, Gott zu seinem Gotte zu haben, durch den Beisatz *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* näher bestimmt und diese Näherbestimmung derselben betont wissen will, weshalb er auch nicht blos *δι' αὐτοῦ* schreibt. Mit demselben Nachdrucke betont er, daß wir durch unsern Herrn Jesum Christum in solcher Freude stehen, mit welchem er V. 1 geschrieben hat *εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Wenn sich der Jude im Gegensatze zu denen, die ohne Gott in der Welt waren, Gottes rühmte, daß er ihn habe und zu seinem Gotte habe, so that er dieß auf Grund der seinem Volke zu Theil gewordenen heilsgeschichtlichen Gesetzesoffenbarung. Die Christen dagegen stehen in solcher Freude durch ihren Herrn Jesum Christum, und was dieß heißen will, sagt der Zusatz *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* Man verkennt aber die Meinung dieses Zusatzes, wenn man *τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* für gleichbedeutend nimmt mit *κατηλλάγημεν.* Letzteres, wie es im Zusammenhange mit V. 10 gemeint sein müßte, wäre die im Tode Christi vollbrachte Versöhnung; empfangen aber hat die von dort her vorhandene Versöhnung, so daß er sie besitzt, wer ihrer im Glauben gewiß geworden ist und sich Gotte versöhnt weiß[1]). Dann steht aber *νῦν* dieß Mal nicht wie V. 9 im Gegensatze zu vorigen Zeit, wo wir noch Sünder waren, sondern, wie es das Verhältniß zum 10. Verse mit sich bringt, im Hinblicke auf die Zukunft, wo Gottes Zorn ergeht und wir vor demselben errettet zu werden getrost sein dürfen[2]). Was wir jetzt empfangen

[1]) vgl. Philippi. [2]) vgl. z. B. Meyer.

Digitized by Google

haben, verbürgt uns, daß wir dann werden bewahrt bleiben. Ist nun des Christen Freude, daß er Gott zu eigen hat, eine durch denselben Herrn Jesum Christum vermittelte, durch den er in den Besitz der Versöhnung gelangt ist; so hat er daran, daß er in solcher Freude steht, eine innerliche Bürgschaft seiner zukünftigen Bewahrung vor dem Zorn, und nicht blos ist sie ihm verbürgt durch die geschichtliche Thatsache unserer im Tode Christi vollbrachten Versöhnung. Es hat damit eine ähnliche Bewandtniß, wie wenn im 5. Verse unsere Hoffnung der Gottesherrlichkeit durch die in unsern Herzen gewirkte Liebe gegen Gott verbürgt erschien. In diesem Sinne fährt der Apostel mit οὐ μόνον δέ fort, um das präsentische καυχώμενοι dem aoristischen καταλλαγέντες folgen zu lassen. Denn daß er diese beiden Participia einander gegenüberstellen will, und nicht σωθησόμεθα[1]) oder ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ[2]) einerseits und καυχώμενοι andererseits, wäre wohl nie bezweifelt worden, wenn man sich darein hätte finden können[3]), in wie fern das dem Christen zugeschriebene καυχᾶσθαι für eine Verbürgung seiner zukünftigen Errettung vor dem Zorn gelten wolle.

Von unserer Hoffnung, der Gottesherrlichkeit theilhaft zu werden, hat der Apostel zu Anfang, von der Gewißheit, daß wir vor dem Zorn werden errettet werden, hat er zu Ende des Abschnitts 5, 1—11 gehandelt. Der innere Zusammenhang zwischen beiden ist damit gegeben, daß nach 2, 7—8 nur zwischen Herrlichkeit und Zorn die Wahl und also die Bekleidung mit göttlicher Herrlichkeit und die Bewahrung vor dem Zorn wesentlich eins ist. Der Grund aber, warum die christliche Hoffnung zuerst nach jener, dann nach dieser benannt ist, liegt in dem Umstande, daß zu Anfang im Gegensatze zu der Gnade, in der wir bereits stehen, das unsern Gnadenstand vollendende Gut, dem wir entgegenhoffen, ohne daß uns die Freude dieser Hoffnung durch die Drangsale der Gegenwart verkümmert wird, hernach aber die Bürgschaft für die Verwirklichung derselben in Rede steht, welche uns einerseits damit gegeben ist, daß durch Ausgießung des heiligen Geistes die Liebe zu Gott in uns wohnt, nachdem Christus für uns gestorben ist,

[1]) so theils Fritzsche, Philippi u. A., theils Rückert u. A. [2]) so Mehring. [3]) vgl. Rückert.

Digitized by Google

als es noch gar anders mit uns stand, und andererseits damit, daß wir die Liebe Gottes gegen uns auf Grund der Versöhnung mit Gott erfahren, welche Christus durch seinen Tod beschafft hat, und deren durch ihn uns zu Theil gewordener Besitz uns Gottes froh sein läßt. Angesichts des Todes Christi, der ein Tod für Gottlose war, konnte die durch die Gabe des heiligen Geistes in uns gewirkte Liebe zu Gott eine Bürgschaft sein für die Verwirklichung unserer Hoffnung der Gottesherrlichkeit, indem sie uns derselben werth erscheinen läßt, während wir dessen, daß Christus für uns starb, unwerth gewesen sind. Die Thatsache dagegen, daß uns Gott seine Liebe gegen uns auf Grund des Versöhnungstodes Christi zu erfahren gibt, konnte uns dessen vergewissern, daß wir durch das Leben des für uns gestorbenen Sohnes Gottes vor dem Zorne werden errettet werden, indem dieß ein Leichtes, ja selbstverständlich ist, nachdem wird durch den Versöhnungstod Christi nicht mehr Gegenstand des Zorns sind, sondern die Liebe Gottes zu erfahren bekommen, und Gottes vermöge der durch Christum empfangenen Versöhnung als unsers Gottes froh sind. Von dieser zwiefachen Verbürgung erstlich der Verwirklichung unserer Hoffnung, daß wir mit göttlicher Herrlichkeit werden bekleidet werden, und zweitens unserer Errettung vor dem Zorne Gottes, welcher über die Welt kommen wird, handelt der Apostel in V. 5—7 und 8—11. Begonnen aber hatte er den Abschnitt mit der Ermahnung, daß wir vermöge Glaubens gerecht Gewordenen unser Verhältniß zu Gott ein durch Jesum Christum vermitteltes Friedensverhältniß sein lassen sollen, und mit der Begründung dieser Ermahnung durch die hernach in V. 5—11 zu erhärtende Aussage, daß wir durch ihn der Hoffnung auf göttliche Herrlichkeit und selbst auch der uns in ihr nur befestigenden Drangsale der Gegenwart froh sind. Wenn er am Schlusse des Abschnitts von Jesu Christo sagt, daß wir durch ihn die Versöhnung empfangen haben, so ist dieß wesentlich eins mit dem Satze des 2. Verses, daß wir durch ihn den Zugang gehabt haben in die Gnade, darin wir stehen; und wenn er eben dort von uns sagt, wir seien Gottes froh durch Jesum Christum, so liegt hierin beides, daß wir Gott lieb haben und daß wir Gottes Liebe gegen uns zu erfahren bekommen, und ist

Digitized by Google

also beides auf Jesum Christum zurückgeführt, dem wir beides verdanken. So kehrt der Schluß in den Anfang zurück. Das Ganze aber ist Ausführung des Gedankens, daß wir an Jesu Christo ebenso die Verbürgung der zukünftigen Herrlichkeit, als die Vermittelung unserer Gerechtigkeit haben, wodurch die Ermahnung, unser Verhältniß zu Gott ein durch ihn vermitteltes Friedensverhältniß sein zu lassen, begründet erscheint.

Der von Adam ausgegangenen Entscheidung, durch dessen Sünde der Tod ein für alle Mal und für Alle gegeben war, 5, 12—14.

Was aber zur Begründung dieser Ermahnung gedient hat, auf eben das wird sich nun auch das διὰ τοῦτο beziehen, mit welchem der Apostel fortfährt. Auf δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν kann es sich nicht beziehen[1]), da dieser Relativsatz nur eine untergeordnete Stelle in seinem Zusammenhange einnimmt, andererseits aber nichts weniger als müßig für ihn ist, so daß man nicht etwa meinen kann, er diene blos, die Anknüpfung des Folgenden zu ermöglichen[2]). Eben so wenig läßt sich aber διὰ τοῦτο auf die ganze bisherige Darlegung des Briefs beziehen[3]), da mit 5, 1 eine Wendung eingetreten ist, über welche zurück eine Bezugnahme nicht statthaben kann. Denn weit entfernt, daß jener Relativsatz für den Inbegriff alles von 1, 17 bis 5, 11 Dargelegten gelten kann[4]), gehört er vielmehr der Begründung derjenigen Hoffnung an, auf welche der Apostel 5, 2 zu sprechen gekommen ist, nachdem er von 3, 27 an die christliche Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben gegen jüdischen Einwurf aufrechterhalten hatte. Allerdings hat ihn auf diese Lehre die Frage geführt, worauf sich die Zuversicht der Christen gründe, daß sie vom Zorne Gottes unbetroffen bleiben werden, wenn doch weder der Mensch als solcher, noch der Jude als solcher gegen ihn gesichert ist. Aber daß der Christ, nachdem er vermöge Glaubens an Jesum gerecht geworden, durch denselben Jesum Christum sofort auch der Bewahrung vor dem göttlichen Zorn und der Bekleidung mit göttlicher Herrlichkeit gewiß ist, ohne daß er Anderes bedarf, was ihn derselben theilhaft mache, auf diesen Satz ist der Apostel erst 5, 1 gekommen; und wenn er nun hinter der in

[1]) gegen Meyer, Philippi, Krehl, Mehring. [2]) gegen Mehring. [3]) gegen Bengel, Rückert u. A. [4]) so namentlich Philippi.

Digitized by Google

5, 1—11 gegebenen Begründung dieses Satzes mit διὰ τοῦτο fortfährt, so kann er damit nur an den eigenthümlichen Gesammtinhalt des genannten Abschnitts anknüpfen, und nicht an einen nur zur Begründung dienenden und zu diesem Behufe aus dem Frühern herübergenommenen Satz. Nicht darauf, daß wir durch Jesum Christum die Versöhnung empfangen haben, oder daß er uns durch seinen Tod die Versöhnung erworben hat[1]), sondern nur darauf, daß wir gewiß sind, durch ihn vor dem Zorne bewahrt und göttlicher Herrlichkeit theilhaft zu werden, kann διὰ τοῦτο zurückweisen. Es bezieht sich sonach auch nicht blos auf V. 9—11[2]), sondern auf das ganze in V. 2—11 enthaltene Gedankengefüge, in welchem die beiden Sätze, daß wir durch Christum der Hoffnung der göttlichen Herrlichkeit froh sind, und daß wir durch ihn vor dem Zorne werden errettet werden, wesentlich eins und dasselbe besagen. Die Erinnerung an die in uns gewirkte Liebe zu Gott, welche noch nicht war, als Christus seinen Tod für Gottlose starb, dient nur zur Erhärtung des erstern und der Hinweis auf Gottes gegenwärtige Erzeigung seiner Liebe gegen uns, welche ihren Grund im Tode Christi und der durch ihn uns Sündern erworbenen Versöhnung hat, dient nur zur Erhärtung des andern Satzes.

Daß διὰ τοῦτο Bezeichnung ursächlichen Grundes ist, würde man nicht zu erinnern brauchen, wenn es nicht im Sinne einer Folgerung gleich ὅθεν oder οὖν gefaßt worden wäre[3]). Die Irrigkeit dieser Auffassung liegt auf der Hand[4]). Es fragt sich nur, was dasjenige ist, dessen ursächlicher Grund in der Thatsache liegt, daß wir durch Christum eben so wohl vor dem Zorne Gottes errettet und göttlicher Herrlichkeit theilhaft zu werden gewiß sind, als wir durch ihn versöhnt worden sind und die Versöhnung empfangen haben. Denn der mit διὰ τοῦτο angeschlossene Vergleichungssatz ist nur zur Hälfte ausgeführt: es fehlt diejenige Hälfte, auf welche es mit διὸ τοῦτο abgesehen war und welche einen dem vorausgegangenen Abschnitte verwandten Inhalt haben müßte; weshalb auch nicht daran zu denken ist, daß mit καὶ οὕτως

---

[1]) so z. B. Bisping, Mehring. [2]) so Fritzsche. [3]) so Krehl, Th. Schott, Bisping. [4]) vgl. Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

der Nachsatz zu ὥσπερ eintrete[1]). Ganz so, heißt es, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt hereingekommen ist und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise zu allen Menschen der Tod hindurchgekommen ist, bei dessen Vorhandensein sie alle gesündigt haben. Denn die Wiederholung von ὁ θάνατος vor διῆλθεν, welche so überwiegende Zeugnisse, auch die sinaitische Handschrift, für sich hat, dürfte um so gewisser für ächt zu halten sein, je ferner der Verdacht liegt, daß man es eingesetzt habe, um ἐφ' ᾧ bequemer darauf beziehen zu können, oder um die Beziehung des διῆλθεν auf ἡ ἁμαρτία auszuschließen. Daß sich aber ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον wirklich auf ὁ θάνατος bezieht, erhellt sowohl aus dem, was voraufgeht, als aus dem, was nachfolgt. Das ganze Gewicht des vergleichenden Satzes liegt nämlich darauf, daß der Tod aller Menschen verursacht ist durch Einen. Durch Einen Menschen ist die Sünde und mittelst der Sünde der Tod in die Welt hereingekommen. Die Begriffe ἁμαρτία und θάνατος in diesem Satze irgendwie einzuschränken, hat man kein Recht. Ἡ ἁμαρτία ist alles dem heiligen Willen Gottes widerstreitende Verhalten, gleichviel ob innerliches oder nach außen hervortretendes, und ὁ θάνατος ist alles Widerspiel des Lebens aus Gott, sei es als Vorgang, der gottgewirktem Leben ein Ende macht, oder als mit solchem Vorgange eintretende Daseinsweise. Der Apostel sagt nicht von Thatsünde[2]) oder Erbsünde[3]), von sündigem Zustand[4]) oder Princip der Sünde[5]), er sagt auch nicht vom leiblichen Tode im Unterschiede vom ethischen oder von zeitlichem im Unterschiede vom ewigen[6]). Freilich bezieht er sich auf Gen. 2, 17 und 3, 19. Aber das Leben war ja selbst ein anderes, ehe es bestimmt war, mit einem Sterben zu endigen, und mit dem Sterben hört nicht das Dasein überhaupt auf, sondern tritt eine andere Daseinsweise ein. So lange es also kein Sterben in der Welt gab, so lange gab es nur Leben aus Gott, wie das Verhalten ein dem göttlichen Willen gemäßes war, ehe die Sünde in die Welt kam. Der Ausdruck εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν besagt etwas wesentlich Anderes, als

---

[1]) gegen Glöckler u. A. [2]) so z. B. Fritzsche. [3]) so z. B. Calvin. [4]) so z. B. Olshausen. [5]) so Rothe. [6]) gegen Fritzsche, Meyer u. A.

Digitized by Google

daß die erste Sünde begangen wurde und das erste Sterben sich zutrug[1]), wozu ja schon δι' ἑνὸς ἀνθρώπου nicht passen würde. Die Meinung ist vielmehr, daß es eine Zeit gegeben hat, wo weder Sünde noch Tod in der Welt war, und daß, wenn beide jetzt in der Welt sind, Ein Mensch es gewesen ist, durch welchen diese Veränderung eintrat[2]): wobei die Frage, ob denn nicht die Sünde zuvor schon im Geisterthum vorhanden gewesen sei, um deswillen unveranlaßt ist, weil ὁ κόσμος als Benennung dessen gefaßt sein will, mit dessen Schöpfungsgeschichte die heilige Schrift anhebt[3]).

Die ausdrückliche Unterscheidung, daß zunächst die Sünde, der Tod aber durch die Sünde in die Welt gekommen ist, hat dazu verleitet, die Rückbeziehung, mit welcher der Apostel fortfährt, wenn er schreibt καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, so aufzufassen, als beziehe sich οὕτως auf den ursächlichen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod[4]). Es hieße dann, der Tod sei auf dieselbe Weise, wie er durch Einen Menschen in die Welt hereingekommen war, nämlich mittelst der Sünde, zu allen Menschen hindurchgekommen und nicht hieße es, wie man wohl gemeint hat, er sei ebenso wie die Sünde zu allen Menschen hindurchgekommen[5]). Aber erstlich sollte man denken, daß dann verglichen sein müßte, wie der Tod an den ersten Menschen, und nicht, wie er durch Einen Menschen in die Welt gekommen ist. Und zweitens nimmt διὰ τῆς ἁμαρτίας doch nur eine untergeordnete Stelle ein in dem Satze, welchen das vorangestellte δι' ἑνὸς ἀνθρώπου beherrscht, kann also nicht dasjenige sein, was bei der Rückbeziehung auf diesen Satz vorwiegend betont ist. Auf δι' ἑνὸς ἀνθρώπου muß οὕτως sich beziehen. Die entgegengesetzte Weise, wie der Tod an alle Menschen hätte kommen können, wäre die gewesen, daß jeder Einzelne sich ihn selbst zuzog. Statt dessen war der Tod durch den Einen mittelst der Sünde ein für alle Mal in der Welt, und ist so, als der durch ihn mittelst der Sünde in die Welt gekommene, zu allen Menschen hindurchgekommen. Der Ausdruck διῆλθεν folgt gleichsam der Verzweigung

[1]) gegen Fritzsche. [2]) vgl. Weish. Sal. 14, 13 f. [3]) vgl. Weish. Sal. 2, 24. [4]) so z. B. Olshausen, de Wette, Meyer, Philippi, Mehring. [5]) gegen Mehring.

Digitized by Google

des von dem Einen abstammenden vielgliedrigen Geschlechts, und ist dem εἰςῆλθεν gegenüber in diesem der Betonung des οὕτως entsprechenden Sinne nicht minder als οὕτως betont. Οὕτως bedeutet sonach nicht „im Verfolge dessen, daß durch Einen Menschen der Tod in die Welt gekommen war“ [1]), noch auch „demzufolge, weil der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen war“ [2]), sondern „auf die vorher beschriebene Art und Weise“, nämlich so, daß durch Einen Menschen die Sünde und mittelst der Sünde der Tod in die Welt gekommen war. Dann ist aber die Thatsache, um die es sich handelt, nicht, wie Sünde und Tod [3]), sondern lediglich, wie der Tod zu allen Menschen hindurchgekommen ist. Wollte man das zweitmalige ὁ θάνατος nicht zulassen, so würde ἡ ἁμαρτία als der im Vorhergehenden an erster Stelle stehende Begriff für das Subjekt von διῆλθεν gelten müssen, und der Tod wäre nur in so fern mitbegriffen, als die Weise, wie die Sünde in die Welt gekommen ist, nicht benannt worden war, ohne daß auch gleich von dem Tode gesagt wurde, er sei durch die Sünde hereingekommen. Aber es verhält sich ja gerade umgekehrt. Wie die Sünde in die Welt gekommen ist, sagt der Apostel nur, um von da zu dem Andern fortzuschreiten, daß auf diese Weise mittelst der Sünde der Tod in die Welt gekommen ist: wie denn auch der in διὰ τοῦτο ausgedrückte Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitte erfordert, daß auf eine Thatsache hingewiesen sei, welche sich mit unserer durch Christum gesicherten und von ihm zu verhoffenden Errettung und Verklärung gegensätzlich vergleichen läßt. Es erhellt demnach, wie unentbehrlich das zweitmalige ὁ θάνατος ist. Es erhellt aber auch, daß der Relativsatz ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον etwas aussagen muß, was mit der Thatsache, daß der Tod auf die angegebene Weise zu allen Menschen hindurchgekommen ist, im Zusammenhang und Einklang steht.

Dieß wäre nicht der Fall, wenn ἐφ᾽ ᾧ nach der ganz und gäben Auffassung so viel wäre als ἐπὶ τούτῳ ὅτι. Ist der Tod auf Grund dessen zu allen Menschen hindurchgekommen, weil sie alle gesündigt haben — denn „in so fern als“ [4]) heißt eben ἐπὶ

---

[1]) so Fritzsche. [2]) so z. B. Philippi. [3]) so z. B. de Wette. [4]) so Tholuck.

Digitized by Google

τούτῳ ὅτι nicht, so wenig als „unter der nähern Bestimmtheit daß“[1]), oder was man sonst für Bedeutungen ersonnen hat, so ist er nicht nur nicht auf die mit οὕτως benannte Weise, sondern ist, wenn wir anders διῆλθεν richtig verstanden haben, überhaupt nicht hindurchgekommen zu allen Menschen, noch auch durch die Sünde des Einen in die Welt eingekommen: es hat sich ihn dann Jeder einzeln für seine Person zugezogen. Dieß wird denn auch neuerdings anerkannt[2]), und deshalb auf die ältere Erklärung[3]) zurückgegangen, wornach mit ἥμαρτον ein in und mit dem Sündigen Adam's geschehenes Sündigen Aller gemeint sein soll. Man nimmt zwar nicht mehr ἐφ' ᾧ für gleichbedeutend mit ἐν ᾧ, noch läßt man es auf den Einen Menschen sich beziehen, wohl aber erlaubt man sich ἐν Ἀδάμ oder Adamo peccante zu ergänzen[4]), und nennt dieß eine durch den unmittelbaren Zusammenhang mit Nothwendigkeit vorbereitete Näherbestimmung des ἥμαρτον[5]), während es in Wahrheit nichts weiter ist als eine durch den klaren Zusammenhang ausgeschlossene und mit dem Grundgedanken der Stelle in Widerspruch stehende Ausgeburt der zur Willkür gedrängten Verlegenheit. Denn ist der Tod auf Grund dessen zu allen Menschen hindurchgekommen, weil sie in Adam alle gesündigt haben, so ist es eben nicht der Eine Mensch, durch welchen die Sünde und mittelst der Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, sondern ihr in die Sünde Adam's eingeschlossenes Sündigen hat ihnen den Tod zugezogen. Und da doch auch der Satz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον einen wesentlichen Bestandtheil des Vergleichungsvordersatzes ausmachen muß, dem im Nachsatze ein gleichartiger entspräche; so würde es so zu stehen kommen, daß den Christen das Leben auf Grund dessen durch Christum zu Theil würde, weil sie in ihm alle gehorsam gewesen sind, was sich mit V. 18—19 übel vertrüge. Man hat sich, um die anempfohlene Ergänzung gegen den Vorwurf willkürlichen Beliebens zu schützen, auf 2 Kor. 5, 15 berufen. Aber dort heißt es im Vordersatze εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, und der Nachsatz besagt nicht, daß damals, als Christus starb, Alle in und mit ihm gestorben seien, sondern daß

[1]) so Rothe. [2]) vgl. z. B. Rückert, Meyer. [3]) vgl. z. B. Bengel. [4]) so namentlich Philippi. [5]) so Meyer.

Digitized by Google

der Tod, den er gestorben ist, über alle die sich erstreckt, für die er gestorben ist, und sie unter sich beschließt. So ist es auch mit der Sünde Adams. Nicht haben in ihm alle gesündigt, die von ihm stammen, sondern seine Sünde beschließt sie alle unter sich, weil sie von ihm stammen.

Doch nicht davon handelt der Apostel, sondern von der Art und Weise, wie der Tod an alle Menschen gekommen ist. In der Weise ist dieß geschehen, daß er durch den Einen ein für alle Mal in der Welt war, und von diesem Einen aus der Verzweigung des von ihm stammenden Geschlechts folgte. Die Einzelnen kamen zur Welt, nachdem der Tod in der Welt war, und was sie sündigten, das sündigten sie bei Vorhandensein des von dem Einen her zu ihnen allen hindurchgekommenen Todes, und nicht zogen sie sich, jeder einzeln für sich, den Tod zu durch ihr Sündigen. Eben dieß sagt auch der Satz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον wirklich, wenn sich ἐφ' ᾧ auf ὁ θάνατος bezieht. Der Gebrauch von ἐπὶ mit dem Dativ gestaltet sich verschieden, je nachdem es sich um ein Wohin oder um ein Wo handelt. Im erstern Sinne wäre ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ θανάτῳ[1]) ein Sündigen, mit dem es darauf hinauskommt, daß der Tod erfolgt[2]). Aber dieß müßte dann der Tod der Einzelnen sein, welche sündigen, was sich mit dem Zusammenhange nicht verträgt, in welchem der Tod wie die Sünde als etwas vorgestellt wird, das ein für alle Mal in der Welt ist. Nachdem vorhergeht, daß der Tod durch Einen Menschen in die Welt gekommen ist, so muß er als etwas damit Vorhandenes, in der Welt Befindliches gedacht sein. Dann kann aber ἐπί nur in dem andern Sinne gemeint sein, wornach ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ θανάτῳ ein Sündigen bei Vorhandensein des Todes ist. Man hat diese Auffassung sprachlich unrichtig genannt[3]). Aber daß ἐπί τινι überhaupt „bei Vorhandensein von Etwas" heißt, wird man doch wohl nicht läugnen wollen. Auf diese Bedeutung der Präposition führt sich ihr Gebrauch zurück, wenn ἐπὶ Μωϋσῆ[4]) „zur Zeit Mose's" heißt oder ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ „in der Zeit der ersten Gottesord-

[1]) vgl. 2 Tim. 2, 14. [2]) so z. B. Glöckler. [3]) so Meyer. [4]) 2 Makk. 2, 8; vgl. Joseph. antiqq. 4, 7, 4.

Digitized by Google

nung", oder wenn ἐπ' εὐπραξίᾳ so viel ist als εὖ πράττοντες[1]), oder ἐπὶ νεκροῖς[2]) so viel als ἐπὶ τῷ παρεῖναι νεκρούς[3]) oder νεκρῶν παρόντων. Der Unterschied des vorliegenden Falles von dem zuletzt genannten besteht nur darin, daß das eine Mal das Nomen νεκροῖς den Ton hat, weil dem ἐπὶ νεκροῖς gegenübersteht ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος, während in dem Relativsatze ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, dessen ἐφ' ᾧ wir nun mit οὗ παρόντος zu umschreiben berechtigt sein dürften, der Natur der Sache nach, da er von dem Tode Etwas aussagt, von dem es vorher geheißen hat, er sei durch Einen in die Welt gekommen, der Ton auf der Präposition liegt. Vorhanden, heißt es, war der Tod bei dem Sündigen aller derer, zu welchen er hindurchgekommen ist, und nicht ist er immer erst durch ihr Sündigen und nur immer je für den Einzelnen, welcher sündigte, zu Wege gekommen und eingetreten.

So verstanden besagt der Relativsatz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον dasselbe, wie der auf die erste Hälfte des Vergleichungsvordersatzes zurückweisende Hauptsatz οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν. Er besagt es, weil der Ton auf ἐφ' ᾧ oder näher noch auf ἐπί liegt, und nicht auf πάντες ἥμαρτον oder näher auf ἥμαρτον. Dann ist aber nicht zu erwarten, daß der Satz ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ dem πάντες ἥμαρτον zur Erhärtung dienen soll[4]). Und wie sollte er dieß auch, da es für die Leser keines und namentlich keines hier erst anzubringenden Beweises bedurfte, daß alle Menschen gesündigt haben? Man meint zwar, der Apostel habe auf Grund seines eigenen Satzes, daß, wo kein Gesetz, auch keine Uebertretung sei, Widerspruch zu erwarten gehabt. Allein was er 4, 15 von παράβασις gesagt hat, gilt nach 2, 12 keineswegs von ἁμαρτία. Wollte er aber dennoch solchem Widerspruche begegnen, so mußte er schreiben, auch in der Zeit bis zum Gesetze — καὶ γὰρ ἄχρι νόμου — sei Sünde in der Welt gewesen. Oder vielmehr, er mußte schreiben, auch während dieser Zeit sei von Allen gesündigt worden. Denn daß Sünde in der Welt war, ist etwas wesentlich Anderes, als daß Sünden begangen worden sind

---

[1]) Soph. Oed. Col. 1554. [2]) Hebr. 9, 17. [3]) vgl. Fritzsche z. Röm. 5, 14 S. 315. [4]) so z. B. de Wette, Rothe.

Digitized by Google

oder daß Alle gesündigt haben. Ein Sein in der Welt ist damit von der Sünde ausgesagt im Gegensatze zu dem Vorgange, daß sie in die Welt hereingekommen ist und nicht ἁμαρτία, sondern ἦν ἐν κόσμῳ ist betont. Bis ein Gesetz kam, sagt der Apostel — denn νόμου steht ohne Artikel, — war Sünde da: es stand damit, wie es durch den Einen geworden war. Dieß ist aber dann kein Beweis dafür, daß alle Menschen gesündigt haben, sondern dafür, daß die Sünde durch Einen Menschen in die Welt hereingekommen ist und mittelst der Sünde der Tod, oder daß der Tod auf die hiemit benannte Art und Weise zu allen Menschen hindurchgekommen und ihrer aller Sündigen bei Vorhandensein des Todes geschehen ist. Denn daß von Adam an der Tod in der Welt gewesen ist und alle von ihm Stammenden betroffen hat, bedurfte keines Beweises. Wohl aber konnte der Apostel geltend machen, daß es etwas wesentlich Anderes ist, wenn gesündigt wurde, nachdem die Sünde in der Welt war, wie zwischen Adam und dem Eintritte des Gesetzes, als wenn durch Adam die Sünde zuerst in die Welt hereinkam. Durch das Dasein derselben kam der Tod nicht erst in die Welt, sondern er war in sie hereingekommen, als durch den Einen die Sünde in sie kam, und war also vorhanden, ehe diejenigen sündigten, deren Sündigen der Zeit angehört, wo die Sünde in der Welt war. In wie fern nach dem Eintritte eines Gesetzes ein Sündigen anderer Art erfolgt ist, als bis dahin, was der Apostel mit ἄχρι νόμου nur andeutet, aber eben nicht unangedeutet lassen will, brauchte er für den Zweck dieses Bekräftigungssatzes nicht auszuführen. Für diesen Zweck genügte der Gegensatz des ἦν ἐν κόσμῳ gegen εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν.

Dann ist aber auch ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ keineswegs nur der erste Satz eines durch γάρ angeschlossenen größern Zusammenhangs, wie diejenigen annehmen, welche darin nur die Einleitung einer nun erst folgenden Beweisführung sehen. Gesündigt wurde, soll der Apostel sagen, in der Zeit von Adam bis auf das Gesetz; da aber Sünde nicht angerechnet wird, wo kein Gesetz ist, so kann der Tod, welcher auch die keiner Gesetzesübertretung schuldigen Sünder betroffen hat, nicht von ihrer Sünde

Digitized by Google

abgeleitet werden[1]). Allein wenn die Sätze in diesem Verhältnisse zu einander stehen sollten, so müßte es heißen ἁμαρτία ἦν μὲν ἐν κόσμῳ[2]) mit folgendem οὐκ ἐλλογεῖται δέ ohne ἁμαρτία. Daß der zweite Satz mit ἁμαρτία δέ beginnt, ist ein Beweis gegen jene enge Verbindung desselben mit dem ersten. Das δέ leitet über von letzterm, welcher einen in sich geschlossenen und zur Bekräftigung des Vergleichungsvordersatzes für sich allein zureichenden Gedanken bietet, zu einer durch das ἄχρι νόμου veranlaßten Aussage, wie es sich zwischen Adam und Mose mit dem Sterben verhalten habe. Sie besteht in einem verneinenden Satze allgemeinen und in einem bejahenden Gegensatze geschichtlichen Inhalts, ohne daß man dem ἀλλά des letztern eine andere Bedeutung beizumessen braucht, als die dem οὐ gegenüber natürliche. Unerweislich sind die Bedeutungen „nun aber“[3]), „aber dennoch“[4]), „gleichwohl“[5]), und hier unanwendbar ist die Bedeutung „jedoch allein“[6]). Bei letzterer müßte der mit ἀλλά eingeführte Satz etwas aufrechterhalten, was durch das Vorausgegangene ausgeschlossen erscheinen könnte. In Wahrheit aber sagt er etwas aus, was sich von dem recht verstandenen ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον nur in so fern unterscheidet, als das in jenem Satze von den Menschen überhaupt Gesagte jetzt von den Menschen zwischen Adam und Mose sonderlich gesagt ist. Dort lasen wir, daß Alle bei Vorhandensein des Todes gesündigt haben, und jetzt lesen wir, daß der Tod in der Zeit zwischen Adam und Mose königlich geherrscht habe. Das nachdrücklich an die Spitze des Satzes gestellte ἐβασίλευσεν[7]), welches freilich nichts Anderes als regnavit, dieß aber eben wirklich bedeutet[8]), will weder hier noch V. 17 und 21 oder 6, 12 der Besonderheit dieser seiner Bedeutung entleert sein, vermöge deren man sich ein Herrschen des Todes zu denken hat, wie es ein König, ein kraft seiner persönlichen Stellung ein für alle Mal dazu Berechtigter, über die ihm vermöge ihrer Zugehörigkeit zu seinem Gebiete von vorn herein Untergebenen übt[9]). Wäre ἐβασίλευσεν

[1]) so z. B. Meyer. [2]) vgl. Rückert. [3]) so z. B. Köllner. [4]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Rothe. [5]) so Meyer. [6]) so z. B. de Wette. [7]) vgl. Lys. or. fun. 19. [8]) gegen van Hengel. [9]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 536.

Digitized by Google

nicht von wegen dieser Besonderheit seiner Bedeutung das vorzugsweise betonte Wort des Satzes, handelte es sich nicht um sie, sondern vielmehr um die Ausdehnung des in Rede stehenden Herrschens[1]), so würde und müßte es heißen: *ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν.* Denn daß *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* mit *ἁμαρτήσαντας* zusammengehört und nicht mit *ἐβασίλευσεν*, ist schon deshalb klar, weil, wenn überhaupt von solchen gesagt sein sollte, die nicht gesündigt haben, die Einschränkung des von ihnen Gesagten auf die Zeit von Adam bis Mose unveranlaßt und zwecklos wäre[2]). Eben das aber, wodurch *ἐβασίλευσεν* geeignet ist, die vorzugsweise betonte Stelle einzunehmen, ermöglicht auch, daß *ἀλλά* dem verneinenden Satze *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* als Einführung eines gegensätzlich entsprechenden Bejahungssatzes gegenübertritt. Die Verneinung lautet: „Ohne daß ein Gesetz da ist, wird Sünde nicht angerechnet". Denn das artikellose *νόμου* vom mosaischen Gesetze zu verstehen, hat man nicht nur kein Recht und keinen Grund, sondern der Gedanke wird dann, da es sich nur um göttliche Anrechnung, welche den Tod zur Folge hat, nicht um menschliche Selbstanrechnung handeln könnte[3]), mit 2, 12 schlechterdings unverträglich: was man sich auch nur dadurch verdeckt, daß man *ἐλλογεῖται* unberechtigter Maßen von einer die Sünde als Gesetzesübertretung werthenden Anrechnung versteht, und also den leeren Gedanken zuwegebringt, wo das mosaische Gesetz fehle, werde Sünde nicht als Uebertretung desselben in Rechnung gestellt[4]). Das Richtige ist, den Satz so allgemein zu nehmen, wie er bei der Artikellosigkeit des *νόμου* lautet: sonst hätte der Apostel schreiben müssen, damals, in der Zeit bis zum Gesetze, sei Sünde nicht angerechnet worden, weil das Gesetz nicht vorhanden war. Statt dessen erinnert er an die gemeingültige Thatsache, daß bei Abwesenheit eines Gesetzes Sünde nicht in Anrechnung kommt. Denn im Sinne eines Zugeständnisses den Satz zu fassen[5]), ist schon deshalb unmöglich, weil der Apostel mit *δέ* zu ihm übergeht, und, anstatt die vermeintlich eingeräumte

---

[1]) so Meyer. [2]) gegen Bengel, Glöckler. [3]) gegen Rückert u. A. [4]) so Meyer. [5]) so z. B. de Wette.

Digitized by Google

und die dann ihr gegenüber aufrechterhaltene Thatsache mit μέν und δέ sich gegenüberzustellen, vielmehr der Verneinung eine ihr gegensätzlich entsprechende, also wesentlich das Gleiche aussagende Bejahung mit ἀλλά folgen läßt, so daß diese beiden Sätze zusammen, der eine verneinend, der andere bejahend, den Gedanken ausdrücken, zu welchem der Apostel von dem vorhergegangenen Beweissatze aus mit δέ fortschreitet.

Der verneinende Satz, als Aussage eines allgemeinen Gedankens gefaßt, ist an sich verständlich genug. Wo kein Gesetz ist, welches sagt, was nicht geschehen dürfe, da wird ein Thun, welches durch solch ein Gesetz verboten sein würde, nicht als Schuld, die gebüßt werden muß[1]), in Rechnung gebracht. Hienach ist zu bemessen, ob das Sündigen in der Zeit vor heilsgeschichtlicher Offenbarung eines Gesetzes den Tod zur Folge gehabt hat. Aber nicht das einzelne Sündigen der Einzelnen, sondern das Sündigen überhaupt, wie es das eine und selbe bei Allen war. Denn davon handelte der Satz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Man wird also nicht sagen können, daß dasjenige willkürlich hinzugedacht sei, was dem Gedanken erst seine wesentliche Bestimmtheit gibt[2]), wenn von jenem allgemeinen Satze die Anwendung gemacht wird, das Sündigen Aller sei geschehen, ohne daß es ein Gesetz gab, welches die Menschen damit übertraten, daß sie sündigten, indem sie eben nicht erst durch Uebertretung eines Gesetzes sündig wurden, sondern vermöge der von Adam her in der Welt befindlichen Sünde sündhaft handelten. Hat es hiemit seine Richtigkeit, so kann derjenige, welcher jenen allgemeinen Satz für gültig achtet, das Sterben der Menschen nicht daraus erklären wollen, daß sie sich, jeder einzeln, den immer erst durch ihre Schuld zu Wege gekommenen Tod verdient haben. Es ist also, wie der Apostel gesagt hat: bei Vorhandensein des Todes haben sie alle gesündigt. Oder, wie er nun von der Zeit vor heilsgeschichtlicher Offenbarung eines Gesetzes sagt, königlich hat der Tod geherrscht von Adam bis Mose, auch über die, welche nicht wie Adam gesündigt haben. Wobei sich das καί vor ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ nicht

[1]) vgl. Philem. 18—19. [2]) gegen Tholuck, Mehring.

Digitized by Google

darauf bezieht, daß Andere in dieser Zeit allerdings so gesündigt haben wie Adam[1]). Denn wie vertrüge sich dieß mit der Einschränkung der ausgesagten Thatsache auf die Zeit von Adam bis Mose, welche ja gerade deshalb als die gesetzlose und also keiner Uebertretung nach der Weise Adams Raum gebende sonderlich vorgeführt wird, weil dadurch der Satz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον um so augenfälligere Bestätigung erhält? Es ist vielmehr eins und dasselbe, ob es heißt ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως, oder ob es heißt, ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, indem eine Uebertretung gleich der adamitischen erst da geschehen konnte, wo Gott ein Volk in denselben Fall setzte, in welchem sich Adam befand, als er ein göttliches Verbot empfing, von dessen Befolgung oder Uebertretung sein Leben oder Tod abhing. Nur das in Uebertretung eines solchen Gesetzes bestehende Sündigen hatte seines Gleichen an der Uebertretung Adams[2]) und ließ sich dieselbe in dem Sinne maßgebend sein[3]), daß es die ihm darin vorgebildete Gestalt annahm. Denn Genitiv des Subjekts, nicht des Objekts, ist τῆς παραβάσεως[4]) und τὸ ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως Ἀδάμ nicht die Aehnlichkeit mit Adams Uebertretung, wie wenn ὁμοιότης stände, sondern die Uebertretung Adams in ihrer Eigenschaft als Gleichniß für alle Versündigung, in der sie sich abbildlich, gleichartig wiederholt.

So ist denn ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ Begründung für ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον und hiemit, was eins und dasselbe ist, für οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, indem es von der nachadamitischen, und zwar, da ja mit dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze allerdings ein Neues eintrat, zunächst von der vorgesetzlichen Zeit etwas aussagt, was ihre Sünde ungeeignet erscheinen läßt, gleich der adamitischen den Tod herbeizubringen: worauf dann mit δέ zu einer Aussage über das Sterben dieser selben Zeit fortgeschritten wird, die mit ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον und also auch mit οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν in

---

[1]) so z. B. Fritzsche, Meyer, van Hengel. [2]) vgl. Hebr. 7, 14. [3]) vgl. Winer Gramm. S. 351. [4]) gegen Meyer u. A.

Digitized by Google

so fern in Eins zusammentrifft, als das damalige Sterben bei der Abwesenheit eines Gesetzes kein durch das damalige Sündigen verursachtes gewesen sein kann. In der vorgesetzlichen Zeit ist es also jedenfalls, oder mit andern Worten, wenn man absieht von der durch den Eintritt des Gesetzes geschaffenen neuen Lage der Dinge, ist es offenbar so gewesen, daß der Tod von Adam her, durch welchen die Sünde und mittelst der Sünde der Tod in die Welt hereingekommen ist, auf diese Weise und nicht immer erst durch das Sündigen der Einzelnen, welches vielmehr bei Vorhandensein des Todes geschah, zu allen Menschen hindurchkam. Durch den Zwischentritt dieser den Vergleichungsvordersatz bestätigenden Sätze ist nun aber der Vergleichungsnachsatz zu weit hintangehalten, um jetzt noch folgen zu können, und das mit διὰ τοῦτο Angekündigte bleibt deshalb aus. Denn daß es der Apostel mit διὰ τοῦτο nur auf jene eine Hälfte der Vergleichung abgesehen und vor ὥσπερ aus dem Vorhergehenden den Satz σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ als die andere Hälfte zwischeneingedacht habe[1]), ist schon deshalb unmöglich, weil sich διὰ τοῦτο gerade auf den Gedanken zurückbezieht, welchen dieser angeblich zwischeneinzudenkende Satz nach seiner einen Seite ausdrückt. Doch er konnte sich ja der fehlenden Hälfte des Vergleichungssatzes um so eher entschlagen, als der Leser gerade durch die Anknüpfung der ersten mit διὰ τοῦτο über seine Meinung außer Zweifel gesetzt war. Fraglich erscheint nur dieß, ob er die Thatsache selbst, daß durch den Einen Christus die Gerechtigkeit und mittelst der Gerechtigkeit das Leben in die sündige Welt hereingekommen ist und also alles Rechtthun der Seinen bei Vorhandensein des Lebens geschieht, oder ob er eine Ermahnung, sich dessen versichert sein zu lassen, im Sinne gehabt hat. Im erstern Falle stände διὰ τοῦτο etwa wie Matth. 18, 23. Allein da die vorher erhärtete Thatsache der Zukunft, daß wir durch Jesum Christum vor dem Zorne werden errettet und zu göttlicher Herrlichkeit verklärt werden, doch nicht wohl als Grund gedacht sein kann, warum es mit Christo hinsichtlich des von ihm her ein für alle Mal vorhandenen Lebens die gleiche Bewandtniß hat, wie

[1]) so z. B. Umbreit.

Digitized by Google

mit Adam hinsichtlich des von ihm her ein für alle Mal vorhandenen Todes; da vielmehr Letzteres nur eine etwa mit οὖν anzuschließende andere Fassung desselben Gedankens wäre, welcher in der ersten Hälfte des Kapitels ausgeführt worden ist: so sollte man doch meinen, der Apostel habe im Sinne gehabt, zu ermahnen, daß man von Christo so halten solle[1]), wie er jetzt durch die Vergleichung mit Adam von ihm halten lehrt, wornach sich unsere Bevorzugung der Lesart ἔχωμεν 5, 1 von Neuem rechtfertigt.

Aber allerdings bleibt er im Folgenden bei dieser Vergleichung selbst stehen, weil er sie nicht blos überhaupt angestellt haben, sondern auch den Unterschied zwischen dem einen und dem andern Falle zu besserer Würdigung der mittelst der Vergleichung verdeutlichten Thatsache verwenden will. Zu diesem Zwecke nimmt er die Vergleichung wieder auf, indem er mit dem nur der Form nach relativischen, der Sache nach selbstständigen und ein Neues anhebenden Satze ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος Anweisung gibt, dasselbe, was von dem Einen Menschen des Anfangs gilt, entsprechender Maßen von dem Einen Menschen des Endes gelten zu lassen. Zu τοῦ μέλλοντος hat man nicht Ἀδάμ zu ergänzen[2]), da nicht ὁ πρῶτος Ἀδάμ gegenübersteht. Ὁ μέλλων im Gegensatze zu Adam ist ähnlich wie ὁ ἐρχόμενος[3]) der Mensch der Zukunft[4]) gegenüber dem Menschen des Anfangs, nur aber nicht im Sinne eines präsentischen, sondern vermöge dieses Gegensatzes im Sinne eines imperfektischen Participiums[5]). Es sollte Einer kommen, in welchem die Menschheit gleichermaßen zu einer mit ihm anhebenden Einheit zusammenbefaßt würde, wie sie in Adam ihren einheitlichen Anfang gehabt hat. Der ist aber dann für die in ihm einheitliche Menschheit eben das, was Adam für die von ihm stammende geworden ist, und man kann, was er ihr ist, aus Letzterem abnehmen, wenn man nur dabei die Verschiedenheit nicht außer Acht läßt, welche in so fern stattfindet, als in Christo die Gutmachung dessen geschenkt ist, was durch Adams Verschulden übel geworden war. Drum heißt es von Adam, er sei τύπος τοῦ μέλλοντος, aber

---

[1]) vgl. 6, 11. [2]) vgl. 1 Kor. 15, 45. [3]) Matth. 11, 3. [4]) vgl. z. 1 Kor. 15, 45. [5]) so z. B. Reiche, Tholuck.

Digitized by Google

nicht, ohne daß mit einem ἀλλά, welches ein „Aber" ist und nicht ein „Vielmehr"[1]) und auf diese Weise dem bejahenden Satze eine Verneinung entgegenstellt, gleich hinzugefügt wird ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα: ein unvollständiger Satz, welcher aus eben dem her vervollständigt sein will, hinsichtlich dessen Adam und Christus als Bild und Gegenbild mit einander verglichen werden.

entspricht gegensätzlich, so weit sich die Wirkung göttlicher Gnade und menschlicher Sünde vergleichen läßt, 5, 15—17.

Nicht daß verschiedene Wirkungen von dem Einen und von dem Andern ausgehen, ist die Meinung[2]), da sich dieß ganz von selbst verstände und die dem Satze angefügte erklärende Begründung nicht dazu paßt, sondern daß die Wirkungskräftigkeit der in Christo vorhandenen Gnadengabe ein anderes Maß hat, als die der Uebelthat Adams. Denn nur darum handelt es sich, wie sehr die eine und die andere zu dem gedeiht, was nach ihrer Verschiedenheit verschiedentlich von ihnen zu erwarten ist. Man hatte daher auch keinen Grund, den Satz fragweise zu lesen[3]), wovon übrigens schon der Umstand hätte abhalten sollen, daß dann der Uebergang mit ἤ gemacht sein müßte und nicht mit ἀλλά. Eine Restriktion des vorhergehenden Satzes kann man ihn übrigens auch nicht nennen, da er nicht die Vergleichung Adams und Christi einschränkt, sondern nur das, worin sie sich gleichen, nämlich die von ihnen ausgehende Wirkung, nicht als ein auf beiden Seiten Gleichmäßiges gedacht wissen will. Wie sollte es dieß auch sein, da das Wirksame im einen Falle ein παράπτωμα, im andern ein χάρισμα ist? Mit Unrecht bezichtigt man diesen Gegensatz einer logischen Ungenauigkeit, und vollends unrichtig entschuldigt man dieselbe damit, daß der Apostel bei παράπτωμα gleich dessen verderbliche Folge im Auge gehabt und drum anstatt des Gehorsams Christi dasjenige gegenübergestellt habe, was dessen Folge war[5]). Denn τὸ χάρισμα ist nicht, was Gott in Folge des Gehorsams Christi[6]), sondern was er mittelst desselben geschenkt hat. Christum selbst hat ja Gott dazu gegeben, damit durch ihn die Gerechtigkeit zu Wege käme, die er uns schenken wollte. So ist denn

---

[1]) gegen Tholuck. [2]) gegen Meyer. [3]) so zuletzt Mehring. [4]) gegen Rothe u. A. [5]) so Meyer. [6]) so z. B. auch Philippi.

Digitized by Google

auf dieser Seite eine Gabe der in freier Gunst den Menschen sich erzeigenden Güte Gottes, ein χάρισμα, das Wirksame, auf der andern Seite dagegen die Uebelthat des Menschen Adam: wobei nicht übersehen sein will, daß παράπτωμα ein Einzelvorgang ist, ἁμαρτία dagegen ein Verhalten, welches freilich in einer Einzelthat bestehen kann, aber nicht bestehen muß[1]). So verschieden nun das auf beiden Seiten Wirksame ist, eine so verschiedene Bewandtniß hat es mit der beidemaligen Wirkung.

Dieß ist es, was der mit γάρ angeschlossene Satz geltend macht, um die Verneinung οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα erläuterungsweise zu begründen. Wenn es sich hier fragt, ob mit πολλῷ μᾶλλον ein quantitatives Mehr der Sache oder ein logisches Mehr der Möglichkeit gemeint sei, so will die Entscheidung dieser Frage aus dem Umstande entnommen werden, daß es sich um eine Thatsache der Vergangenheit handelt[2]). Denn vergeblich hat man sich dieses Entscheidungsgrundes damit erwehren wollen, daß man umschrieb, auf Grund der geschichtlichen Thatsache, welche der Vordersatz aussagt, sei für gewiß anzunehmen, daß dasjenige geschehen sei, was den Inhalt des Nachsatzes ausmacht[3]). Nicht die Gewißheit der erstern und die Gewißheit des Letztern wird mit εἰ und πολλῷ μᾶλλον verglichen, sondern der Vordersatz weist auf eine geschichtliche Thatsache hin, deren Beschaffenheit Bürgschaft geben soll für etwas Anderes. Wäre dieses Andere etwas, dessen Wirklichkeit in Frage steht, so würde diese Wirklichkeit durch die Beschaffenheit jener Thatsache verbürgt sein. Hier aber, wo sich zwei geschichtliche Wirklichkeiten als solche einander gegenüberstehen, handelt es sich nicht um das Ob, sondern nur um das Wie der zweiten. Die Beschaffenheit der ersten bürgt für die Beschaffenheit der zweiten, so jedoch, daß sich aus der Verschiedenheit des dort und des hier Wirksamen ergibt, in wie viel höherem Maße eine Wirkung gleich der im erstern Falle geschehenen da stattgehabt hat, wo das Wirkende ein so viel Anderes war, als dort. Ein Schluß liegt also allerdings vor[4]),

---

[1]) gegen Fritzsche. [2]) vgl. Rückert. [3]) so z. B. Meyer, Philippi, van Hengel. [4]) gegen Mehring.

Digitized by Google

aber ein Schluß von der Beschaffenheit einer Thatsache auf die von wegen der Verschiedenheit der beiden Fälle in gesteigertem Maße statthabende gleiche Beschaffenheit der andern. Durch die Uebelthat des Einen ist es geschehen, daß die Vielen starben, welche gestorben sind. Dem entspricht die auch von Einem ausgegangene und über eine Vielheit sich erstreckende entgegengesetzte Wirkung der Gnade Gottes in Christo. Aber wie etwas gar Anderes ist es um Gnade, als um Uebelthat, was die Wirkungskräftigkeit anlangt.

Und Gnade ist es ja, die bei der Vergleichung zwischen Adam und Christus der Uebelthat des Erstern gegenübersteht, die Gnade Gottes, des im Maße seines Gebens unbeschränkten, und das in und mit der Gnade des Menschen Jesus vorhandene Geschenk. Die Worte *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν* zu verbinden, kann uns der dafür geltend gemachte Grund, daß sonst das Prädikat des Satzes zu unbestimmt sei[1]) und nichts dem *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* Entsprechendes enthalte[2]), nicht vermögen. Das hier und dort Wirksame hat der Apostel gegeneinanderüberzustellen, und dieß ist im einen Falle die Uebelthat, im andern die Gnade und Gnadengabe. Da entspricht denn im Nachsatze dem *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* des Vordersatzes das Prädikat *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν* vollgenügend, und bedarf keiner solchen Näherbestimmung wie *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, während sie zur Vervollständigung des Subjekts unentbehrlich ist[3]), da *ἡ δωρεά*, zu welchem *τοῦ θεοῦ* hinzuzudenken unmöglich angeht, zwar an sich ebenso, wie vorher *τὸ χάρισμα*, ohne Näherbestimmung stehen könnte[4]), aber, nachdem *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* vorausgegangen ist, nicht minder, als *ἡ χάρις*, näher bestimmt sein muß. *Δωρεὰ ἐν χάριτι* ist bei der Verwandtschaft der beiden durch *ἐν* verbundenen Begriffe[5]) ein Geschenk, welches damit zu Wege kommt, daß Gnade ergeht. Wiederholung des Artikels ist bei der Anschließung von *ἐν χάριτι* an *ἡ δωρεά* unnöthig, oder vielmehr unthunlich, weil *ἡ δωρεά* gegenüber von *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* kein vollständiger Begriff ist, sondern es erst

[1]) so van Hengel. [2]) so Rückert, Meyer. [3]) vgl. z. B. Rothe, Philippi. [4]) vgl. Tholuck. [5]) vgl. Luc. 21, 25.

Digitized by Google

durch den Beisatz werden soll[1]). Daß aber χάριτι zunächst ohne Artikel, der Artikel erst vor τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου steht[2]), hat seinen Grund in der Absicht des Apostels, die Gabe, welche von der Gnade Gottes geschenkt wird, zunächst nur überhaupt als eine solche zu bezeichnen, die selbst wieder damit zu Wege kommt, daß Gnade erzeigt wird, worauf dann erst die nicht schlechthin nothwendige, weil selbstverständliche, Ergänzung hinzutritt, daß dieß die Gnade Jesu Christi, nämlich die von ihm erzeigte, nicht die in ihm geschenkte[3]), Gnade ist. Nachdem dieser Mensch gleichwie Gott selbst der Menschheit Gnade erzeigen konnte, so steht es in diesem Falle so, daß das Wirksame zwiefältig Gnade ist, göttliche und menschliche, göttliche, die als solche unbeschränkt ist in ihrem Geben, menschliche, die als solche geeignet ist, von dem Geber überzugehen auf die Menschen, die seines Gleichen sind. Solche zwiefältige Gnade, des Urhebers und des Mittlers, Gnade, welche schenkt, und Gnade, in welcher das Geschenk besteht, ist hier das Wirksame. Welch ein Gegensatz gegen die Uebelthat des Einen! In wie viel höherem Maße war das hier Wirksame wirkungskräftig! Oder, um dem ἐπερίσσευσεν mit folgendem εἰς τινα[4]) näher zu bleiben, in wie viel höherm Maße gilt von dem hier Wirksamen, daß es reichlich auf die Vielen übergegangen und ihnen zu Theil geworden ist, wenn schon die Uebelthat des Einen das vermocht hat, daß die Vielen starben! Daß es οἱ πολλοί heißt und εἰς τοὺς πολλούς, hat mit dem Gegensatze der unterschiedlosen Menge und der von ihr unterschiedenen Einzelnen oder Wenigen Nichts zu schaffen, da im vorliegenden Falle dieser Gegensatz nur den Sinn haben könnte, daß man sich Einzelne oder Wenige von der Wirkung ausgeschlossen denken sollte, welche von Adam und Christus ausgeht[5]). In Wahrheit werden aber die Vielen, welche die Wirkung unter sich begreift, dem Einen entgegengesetzt, von dem sie ausgeht, und dieß wiederum nicht deshalb, weil ihrer eine große und nicht eine kleine Zahl ist[6]), sondern um die Mehrheit von Einzelnen, welche die Wirkung unter sich begreift, im Gegensatze zu

[1]) vgl. Harleß z. Eph. 1, 15. [2]) vgl. z. B. 2, 14; 2 Tim. 1, 13; Tit. 3, 5; Akt. 26, 18. [3]) gegen van Hengel. [4]) vgl. 2 Kor. 1, 5. [5]) gegen Mehring. [6]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

dem Einen, von dem sie ausgeht, zu betonen. Es könnte nicht von allen Menschen gelten, was V. 12 gesagt ist, wenn die Wirkung nicht der Art gewesen wäre, um sich über eine Mehrheit zu erstrecken. Solcher Art war die von Adam ausgegangene und ist auch die von Christo ausgegangene, aber mit dem Unterschiede ihres Wirkungsvermögens, welches mit dem Unterschiede menschlicher Uebelthat einerseits und der Gnade Gottes und Christi andererseits gegeben ist. Ueber eine Vielheit erstreckt sich die eine, wie die andere; aber die Wirkungskräftigkeit ist hier größer, als dort, und also auch die Wirkung eine um so viel mächtigere.

Wenn nun der Apostel fortfährt *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα* — denn diese Lesart wird gegenüber dem leichteren *δι' ἑνὸς ἁμαρτήματος* für hinreichend gesichert gelten dürfen —, so pflegt man anzunehmen, er kehre damit zu dem Satze *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα* zurück und knüpfe an ihn an. Der dort benannte Unterschied soll hier nach einer andern Beziehung zur Aussage kommen. Allein dort war nur gesagt, daß überhaupt ein Unterschied statthat zwischen der Uebelthat und der Gnadengabe; jetzt dagegen ist von der Gabe, wenn auch nur verneinungsweise, etwas ausgesagt, wornach sich die Vorstellung von ihr zu richten hat. Die beiden Sätze sind also wesentlich ungleichartig. Gleichartig dagegen ist die wenn auch zunächst nur verneinungsweise ausgedrückte Aussage, wie es sich mit dem Geschenke verhalte, und die ihr unmittelbar vorausgegangene, wie viel mächtiger die Wirkung der Gnade gewesen sei, als die der Uebelthat. Man wird also vielmehr den nächstvorhergegangenen Satz für den anzusehen haben, an welchen sich *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα* anschließt, und aus welchem er sich dann auch vervollständigt, indem dessen Prädikat *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν* auch das seinige ist. Das Geschenk, heißt es, ist nicht so den Vielen reichlich zugekommen und auf sie übergegangen, wie es da der Fall war, wo solche Zuwendung durch Einen, der gesündigt hat, erfolgt ist. Dieselbe Ergänzung gilt dann auch für den Satz, welcher diese verneinende Aussage durch Benennung des mit ihr gemeinten Unterschieds begründet, und ist also nicht *τὸ μέν* und *τὸ δέ* einanderentgegenzusetzen und

Digitized by Google

κρῖμα und χάρισμα für Prädikat zu nehmen[1]), sondern das eine Mal ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν Prädikat zu τὸ κρῖμα, das andere Mal ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν Prädikat zu τὸ χάρισμα. Das Verhältniß des erstern Satzes zu δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος bringt mit sich, daß τὸ κρῖμα nicht vom Urtheile Gottes im Allgemeinen[2]), sondern von dem auf die Sünde des Einen gefolgten Urtheile verstanden sein will[3]). Dieses Urtheil ist in der Art von dem Einen her, welcher es verwirkt hatte, auf die Vielen übergegangen, daß es für sie ein Urtheil der Verurtheilung ward, indem sie von dort her dazu verurtheilt waren, zu sterben. Die Gnadengabe dagegen ist in der Art von Vieler Uebelthaten aus, welche sie als ein dadurch entstandenes Bedürfniß nach sich gezogen haben, auf die Vielen übergegangen, daß sie ihnen zu einem Thatbestande des Gerechtseins gedieh[4]). Wie nämlich τὸ κρῖμα das Urtheil ist, welches der Eine verwirkt hat, und nicht göttliches Urtheil im Allgemeinen, so ist auch τὸ χάρισμα gleich τὸ δώρημα nicht göttliche Gnadengabe im Allgemeinen, sondern die bestimmte Gnadengabe, von welcher in diesem Zusammenhange die Rede ist. Was aber ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων anlangt, so kann uns die irrige[5]) Behauptung, daß eine den Genitiv regierende Präposition durch keine Genitivbestimmung von ihrem Substantiv getrennt werden dürfe, nicht abhalten, πολλῶν im Gegensatze zu ἐξ ἑνός, zu welchem unmöglich παραπτώματος ergänzt werden kann[6]), als Masculinum zu nehmen. Gilt ja doch die Gnadengabe nicht den Sünden, sondern denen, welche sie begangen haben. Und was δικαίωμα anlangt, so hat keine der ihm insgemein beigelegten Bedeutungen wie „Rechtfertigungsthat“[7]) oder „Rechtfertigungsmittel“[8]) oder „Rechtfertigungsurtheil“[9]) den Sprachgebrauch irgend für sich. Auch die letztgenannte nicht. Denn Apokal. 19, 8 ist man nicht berechtigt, τὸ δικαιώματα τῶν ἁγίων auf eine mit 19, 14 einerseits und mit der Genitivverbindung τὰ δικαιώματά σου 15, 4 andererseits

[1]) gegen Rothe. [2]) gegen Meyer, Philippi u. A. [3]) vgl. namentlich Tholuck. [4]) vgl. 3, 7. [5]) vgl. z. 2 Thess. 1, 7; Gal. 3, 2; 2 Kor. 3, 18. [6]) gegen Rothe, Mehring. [7]) so Tholuck. [8]) so Rückert. [9]) so z. B. Fritzsche, Meyer, Philippi.

Digitized by Google

unverträgliche Weise von göttlichen Rechtfertigungsaussprüchen über die Heiligen zu verstehen, und Prov. 8, 20 sind die Ausdrücke τρίβοι δικαιώματος und ὁδοὶ δικαιοσύνης, wie im Grundtexte נְתִיבוֹת מִשְׁפָּט und אֹרַח צְדָקָה, so offenbar gleichbedeutend, daß sich schwer begreift, wie man hier einen Beleg für jene angebliche Bedeutung von δικαίωμα zu finden vermeinen konnte. Letzteres gilt auch für Bar. 2, 17, wo δώσουσι δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ θεῷ nach Ps. 29, 1; Deut. 32, 3; Apokal. 4, 11, also δικαίωμα gleich צְדָקָה verstanden sein will[1]). Beide Stellen, sowohl Prov. 8, 20 als Bar. 2, 17 dienen vielmehr zum Beweise für einen Gebrauch von δικαίωμα, welcher dem von δικαιοσύνη so nahe kommt, als es die Verschiedenheit der Wortbildung zuläßt, wie ja auch 2 Sam. 19, 28, wo es sich um das Recht handelt, das Einer für sich geltend machen kann[2]), צְדָקָה mit δικαίωμα, und Jer. 11, 20 אֵלֶיךָ גָּלִיתִי אֶת־רִיבִי in eben demselben Sinne mit πρός σε ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμά μου übersetzt ist. In allen diesen Fällen ist δικαίωμα das Rechte als verwirklichter Thatbestand, wie es sonst[3]) das Rechte als ausgesprochene Forderung ist, das eine Mal das Recht in der Verwirklichung, in der es der Richter an denen findet, die er richtet, das andere Mal das Recht in der Ausprägung, in welcher es dem gilt, der sich darnach zu richten hat. Daß nun die erstere Bedeutung dem εἰς δικαίωμα gegenüber von ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων einen richtigen Sinn gibt, bedarf wohl kaum des Nachweises. Sind es Uebelthaten, welche zur Folge hatten, daß die Gnadengabe in ihrer reichen Fülle auf die Vielen überging, so hat sie denen, an welche sie gelangte, dazu gedeihen wollen, daß sie das seien, was sie sein sollten, nämlich Gerechte, die Gottes Urtheil für sich haben. Allerdings bildet nun εἰς δικαίωμα keinen geraden Gegensatz zu εἰς κατάκριμα. Aber der Apostel will ja auch nicht sagen, daß hier das Gegentheil von dem geschehen sei, was in dem andern Falle geschehen war, sondern auf der Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchen das eine und das andere Mal Ausgangspunkt und Zielpunkt des Vorgangs zu einander stehen, liegt alles Gewicht. Sie sind

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Thenius z. d. St. [3]) vgl. Röm. 8, 4.

Digitized by Google

nämlich einander gleichartig im einen und einander entgegengesetzt im andern Falle. Dort ist das durch Einen, der gesündigt hat, verursachte Urtheil für die Vielen zur Verurtheilung, hier dagegen die durch Vieler Uebelthaten veranlaßte Gnadengabe zur Herstellung eines Thatbestands des Gerechtseins gediehen. Eine so viel andere Bewandniß hat es mit der Wirkung auf die Vielen, welche sich in der Zuwendung des Geschenks vollbringt, als wo eine solche Wirkung durch Einen, der gesündigt hat, zu Wege gekommen ist.

Haben wir die beiden Sätze des 16. Verses richtig durch εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν ergänzt, so hat der Apostel bisher einander gegenübergestellt, was im einen und was im andern Falle geschehen ist. Daß die Gnadengabe zur Herstellung eines Thatbestands des Gerechtseins gediehen ist, haben wir gelesen, und nicht, daß sie vermöge ihrer Beschaffenheit dazu gedeihen konnte[1]). Hinwieder kann der nun folgende Satz weder eine Bestätigung des εἰς δικαίωμα[2]) oder des ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα[3]), noch auch eine Erläuterung des Einen oder des Andern[4]) sein wollen. Denn wie sollte die Thatsache der Zukunft, von welcher er handelt und welche sein Vordersatz erst zu verbürgen bestimmt ist, jener als geschichtliche Wirklichkeit geltend gemachten Thatsache zur Begründung oder Erläuterung dienen?[5]) Eine Bedeutung des Fortschreitens kann aber γάρ auch nicht haben, weder so, daß es einen zweiten Satz zu dem des 15. Verses[6]), noch so, daß es eine zweite Begründung des Satzes οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα[7]) bringt; und damit sich zu helfen, daß man entweder den ganzen 16. Vers[8]) oder doch dessen zweite Hälfte[9]) für Parenthese nimmt, ist vollends unerlaubt. Schließt sich nun γάρ an die zweite Hälfte des 16. Verses an, so kann es nur einen Beweis bringen, daß οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα wirklich durch sie bewiesen ist. Und darnach ist denn auch der Inhalt des mit γάρ angefügten Satzes wirklich angethan. Da dieß Mal nicht zwei gleichartige Thatsachen, welche beide einer geschichtlichen Ver-

[1]) gegen Tholuck. [2]) so Fritzsche, de Wette. [3]) so Philippi. [4]) so Tholuck. [5]) vgl. Rückert, Mehring. [6]) so Baumgarten-Crusius. [7]) so Bisping. [8]) so Rothe. [9]) so Mehring.

Digitized by Google

gangenheit angehören, mit εἰ und πολλῷ μᾶλλον einander gegenübergestellt werden, sondern der Vordersatz präteritisch, der Nachsatz futurisch ist; so kann diese Verbindung den Sinn haben, daß durch die geschichtlich vorliegende Thatsache die Wirklichkeit der zukünftigen verbürgt sein soll[1]). Der Tod, heißt es im Vordersatze, hat vermöge der Uebelthat des Einen königlich geherrscht durch den Einen. So lesen wir, wenn τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι für die ursprüngliche Schreibung zu achten ist. Die am stärksten, jetzt auch durch die sinaitische Handschrift, beglaubigte ist sie jedenfalls[2]), zumal die anderweitigen, größtentheils geringer anzuschlagenden Zeugen doch nur theilweise ἐν ἑνὶ παραπτώματι, theilweise ἐν τῷ ἑνὶ παραπτώματι bieten. Allerdings liegt an sich die Annahme nahe, daß τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι aus V. 15 herübergenommen worden sei. Allein weshalb und wozu sollte dieß geschehen sein? Und war nicht βασιλεύειν mit ἔν τινι zu verbinden durch V. 21 nahegelegt, und konnte nicht τοῦ ἑνός neben διὰ τοῦ ἑνός leicht überflüssig und der Gegensatz von ἓν παράπτωμα gegen πολλῶν παραπτωμάτων, da man πολλῶν für Neutrum nahm, angemessener erscheinen? In Wirklichkeit ist freilich keines von beiden der Fall, da wir πολλῶν für Masculinum erkannt haben und τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι mit Bezug auf ἐβασίλευσεν steht, διὰ τοῦ ἑνός dagegen im Hinblicke auf διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wir bleiben also bei der am stärksten beglaubigten Lesart, wornach es heißt, durch den Einen habe zu Wege kommen, durch die Uebelthat des Einen bewirkt werden können, daß der Tod eine Herrschaft besaß, unter welcher Alle geboren wurden. Hiedurch ist nun die im Nachsatze ausgesagte Thatsache der Zukunft um so mehr verbürgt, als sie in dem, was gegenwärtig geschieht, auf eine Weise angebahnt und vorbereitet ist, welcher in dem Zusammenhange zwischen der Uebelthat des Einen und der damit unmittelbar gegebenen königlichen Herrschaft des Todes nichts Aehnliches entspricht. Denn dieß besagt die eben deshalb gewählte participiale Benennung derer, welche leben und herrschen werden, eine Benennung, die man um etwas Wesentliches bringt, wenn man οἱ λαμβάνοντες für einen

[1]) gegen de Wette u. A. [2]) gegen Meyer.

Digitized by Google

Substantivbegriff nimmt[1]). Man hätte Anlaß, es so zu nehmen[2]), wenn man erwarten sollte, daß das Participium eines andern Tempus stände[3]). Dem ist aber nicht so. Weit entfernt, daß οἱ λαβόντες zu erwarten wäre[4]), ist gerade nur das präsentische Participium am Orte: freilich nicht, um den Empfang als einen fort und fort geschehenden sei es der Einzelnen oder der Gesammtheit zu bezeichnen[5]), wohl aber um ihn als dasjenige zu benennen, was im Gegensatze zu der in Aussicht stehenden Zukunft den Inhalt der Gegenwart ausmacht[6]), worin sich jene Zukunft vermittelt und einleitet. Dieß jedoch wiederum nicht so, daß λαμβάνειν im Sinne des Hinnehmens oder Ergreifens gemeint wäre[7]). Es ist dasselbe λαμβάνειν, wie in V. 11: ist doch überhaupt λαμβάνειν τὴν δωρεὰν τῆς δικαιοσύνης eins und dasselbe mit jenem λαμβάνειν τὴν καταλλαγήν. Denn nicht darauf führt der Zusammenhang, daß die ausgesprochene Hoffnung durch ein Thun derer, welchen sie zu Theil werden soll, begründet sei, sondern, da dem παράπτωμα ein χάρισμα gegenübersteht, vielmehr darauf, daß sie jetzt in der Gegenwart etwas empfangen, womit sich jene Zukunft anbahnt und ermöglicht. Sie empfangen nämlich τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης. Der Nachdruck liegt in dieser unzweifelhaft so und nicht anders zu schreibenden Objektsbenennung einerseits auf τῆς χάριτος, andererseits auf τῆς δικαιοσύνης. Beides weist zurück auf V. 15, ersteres auf ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, letzteres auf ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ: wobei jedoch letzteres nunmehr mit Bezug auf εἰς δικαίωμα als ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης bestimmt und unsere Auffassung von δικαίωμα hiedurch gerechtfertigt ist. Ebenso weist τὴν περισσείαν auf das ἐπερίσσευσεν des 15. Verses zurück und läßt die quantitative Fassung des dortigen πολλῷ μᾶλλον bestätigt erscheinen. Wir sehen also in dieser Objektsbenennung beides zusammengefaßt, den in V. 15 betonten überschwänglichen Reichthum dessen, was seine Wirkung an den Christen gethan hat, und den in V. 16 betonten Thatbestand des Gerechtseins, zu welchem ihnen dessen Wirkungskräftigkeit gediehen ist. Wie sollte nun, wer in der Gegenwart die

[1]) so Fritzsche. [2]) vgl. Reiche. [3]) wie z. B. Gal. 1, 23. [4]) gegen de Wette. [5]) so Rothe u. A. [6]) vgl. Meyer. [7]) gegen van Hengel u. A.

Digitized by Google

Gnade empfängt, welche so reich ist, und die Gabe geschenkt erhält, die ihn zu einem Gerechten macht, in der Zukunft nicht durch den Einen Jesum Christum, dem er dieß verdankt, zu dem seiner Gerechtigkeit entsprechenden Stande der Seligkeit gelangen, nachdem die Thatsache vorliegt, daß die Uebelthat des Einen, welcher gesündigt hat, eine Herrschaft des Todes zur unmittelbaren Folge hatte, welcher die von ihm Stammenden von vorn herein unterworfen waren? Im Gegensatze zu dieser Knechtschaft wird der Stand der Seligen ein *βασιλεύειν ἐν ζωῇ* genannt, ein Stand der Herrschaft über die ein für alle Mal untergebene Welt[1]), verbunden mit einem Lebensstande, in welchem sie den Tod nicht mehr vor sich haben, sondern hinter sich.

Einen Beweis, daß der Satz *οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα* durch den mit *γάρ* ihm angeschlossenen bewiesen sei, haben wir in V. 17 zu finden erwartet und auch wirklich gefunden. Denn weil das Gnadengeschenk diejenigen, welchen es zugewendet worden ist, zu Gerechten macht, so daß ihre zukünftige Lebensherrlichkeit nur die entsprechende Folge der ihnen in der Gegenwart geschenkten Gerechtigkeit ist, während die Uebelthat Adams unmittelbar zur Folge hatte, daß die von ihm Stammenden zum Tode verurtheilt waren, drum ist es richtig, von dem Gnadengeschenke zu sagen, daß es mit seiner Zuwendung an die Vielen eine andere Bewandniß gehabt habe, als wo durch Einen, der gesündigt hat, eine über die Vielen sich erstreckende Wirkung zu Wege kam. Dieß aber zusammt dem Andern, daß sich die Gnade Gottes und die in und mit der Gnade des Menschen Jesus vorhandene Gabe vermöge dessen, was sie ist, mit um so viel reicherer Wirkungskräftigkeit über die Vielen erstreckt hat, als die Uebelthat des Einen Menschen, beides zusammen bildet den erläuternden Beweis für den Satz *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα*, welchen der Apostel an seine Aussage über Adam, *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος* zu dem Zwecke angeschlossen hat, um desto mehr ins Licht zu stellen, daß ganz eben so, wie durch Adam der Tod ein für alle Mal vorhanden war und über alle von ihm

[1]) vgl. Hebr. 2, 5 ff.

Digitized by Google

Stammenden sich erstreckte, auch durch Christum das Leben allen denen gewiß ist, welche als Christen zu ihm in gleichartigem Verhältnisse stehen, wie die Menschen zu Adam. Durch den Einen Jesum Christum werden sie, nachdem sie durch ihn gerecht sind, der als ein *βασιλεύειν ἐν ζωῇ* bezeichneten Seligkeit theilhaft werden.

die von Christo ausgegangene, durch dessen Gehorsam das Leben ein für alle Mal und für Alle beschafft ist; 5, 18—19.

Wenn nun aber der Apostel mit *ἄρα οὖν* fortfahrend etwas im Vorausgegangenen Enthaltenes und Gegebenes als unmittelbare Folge daraus bringen zu wollen ankündigt, so kann man nicht sagen, er beziehe sich damit auf alles zurück, was er von V. 12 an ausgeführt hat[1]), am wenigsten so, daß man ihn jetzt die Momente der Aehnlichkeit und der Unähnlichkeit zwischen den beiden verglichenen Thatsachen in Eins zusammenfassen läßt[2]). Denn was den Nachsatz zu jenem Vergleichungsvordersatze des 12. Verses gebildet haben würde, hat er ja mit den Worten *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος* nur erst angedeutet; und wie er es jetzt bringt, hat es eine ganz andere Fassung, als die jenes Nachsatzes gewesen wäre, kann also nicht für eine Wiederaufnahme der dort angehobenen Vergleichung gelten wollen. Ueberhaupt aber wird der einheitliche Inhalt von V. 15—17, dessen Einheitlichkeit andererseits unmöglich macht, *ἄρα οὖν* blos auf V. 16—17 sich beziehen zu lassen[3]), durch *ἀλλά* so bestimmt von dem Vorausgegangenen geschieden, daß sich die Rückbeziehung unmöglich über diese Gränze hinaus erstrecken kann. Und in der That braucht man nicht, auch nicht was den Vordersatz des 18. Verses anlangt, über das zurückzugreifen, was zur erläuternden Begründung des Satzes *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα* gedient hat, um die jetzt folgende Gegenüberstellung im Vorausgegangenen enthalten zu finden. Denn die Sätze *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* und *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός* besagen in so fern dasselbe, wie *δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα*, als die in V. 12 ausgesagte Erstreckung des durch Adam in die Welt gekommenen Todes über alle Menschen ihren Erklärungsgrund in der Eigenschaft der Uebelthat Adams hat, vermöge deren, was dieser Eine that, eine über die

[1]) so z. B. Philippi. [2]) so Meyer. [3]) gegen Fritzsche, de Wette.

Digitized by Google

Vielen, die gestorben sind, sich erstreckende Wirkung übte. Jene Sätze wollen also allerdings in ihrer Beziehung auf V. 12 gefaßt, aber sie brauchen nicht mit V. 12—14 zusammengefaßt zu werden, um das zu bieten, was jetzt in Gestalt des Satzes δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα folgt.

Daß hier ἑνός ebenso als Masculinum gemeint ist, wie kurz vorher πολλῶν in der Verbindung ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, ist einerseits durch den Gegensatz εἰς πάντας ἀνθρώπους, andererseits durch den Gegensatz δι' ἑνὸς δικαιώματος gewiß[1]). Denn δικαίωμα hat auch hier keine von den unmöglichen Bedeutungen, die man ihm angedichtet hat, sondern ist der Thatbestand des Gerechtseins, wodurch allein schon die Verbindung ἓν δικαίωμα als undenkbar ausgeschlossen erscheint. Eines Einzigen Uebelthat also und eines Einzigen Gerechtsein stehen sich gegenüber als die Mittel, durch welche eine Wirkung zu Wege gekommen ist. So sagen wir ohne uns auf eine Ergänzung der beiden unvollständigen Sätze einzulassen. Der Apostel benennt absichtlich, um sich und dem Leser alle unnöthige Umständlichkeit des Ausdrucks zu ersparen, beide Male nur ein Wodurch und ein zwiefaches Wohin, ein Wohin der Person und der Sache. Kann er sich doch zu dem Leser dessen versehen, er werde aus dem Zusammenhange von selbst entnehmen, daß es sich um eine Wirkung handle, welche geschehen ist, um eine Wirkung, welche beide Male allen Menschen ohne Unterschied gilt — denn so umschreiben wir πάντας ἀνθρώπους im Unterschiede von πάντες οἱ ἄνθρωποι, der Summe aller Menschen[2]) —, und welche das eine Mal durch eines Einzigen Uebelthat, das andere Mal durch eines Einzigen Gerechtsein zu Wege kommt, dort zu einem Urtheile der Verurtheilung, hier zu einer das Leben zuerkennenden Gerechtsprechung gedeihend. Das Erstere ist von V. 13—14 her bewiesene Sache, das Letztere und dessen Vergleichung mit Ersterm beruht auf der in V. 15—17 enthaltenen Aussage über die in Christo vorhandene Gnadengabe. Denn was in V. 15—17 zur Bestätigung des verneinenden Satzes οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα gesagt war, gewährt jetzt andererseits die

[1]) gegen Meyer, de Wette, Mehring, van Hengel u. A. [2]) gegen Meyer.

Digitized by Google

Berechtigung, die in Christo erfolgte Wirkung so zu benennen, daß sie der von Adam ausgegangenen entspricht, obgleich sie diejenigen, welchen sie gilt, als Sünder vorfindet. Sie ist eben eine Wirkung, die zu einer δικαίωσις oder deutlicher zu einer δικαίωσις ζωῆς[1]), zu einer das Leben zuerkennenden Gerechtsprechung gedeiht. Als solche erstreckt sie sich ebenso, wie die durch des Einen Uebelthat zu Wege gekommene, auf die ganze Menschheit.

Sie der letztern so gleich zu stellen, war der Apostel durch das berechtigt, was er von dem Wesen der Gnadengabe gesagt hatte. Aber er fügt noch einen Beweis für diese Berechtigung hinzu, welcher darauf beruht, daß sich vermöge des gleichartigen Verhältnisses Adams und Christi zur Menschheit von Christo sagen läßt, es werde ganz ebenso — denn dieß ist ὥσπερ im Unterschiede von ὡς — durch seinen Gehorsam geschehen, daß die Vielen als Gerechte zu stehen kommen, wie durch Adams Ungehorsam geschehen ist, daß die Vielen als Sünder zu stehen kamen. Καθίστασθαι, für dessen hier vorliegenden Gebrauch nur solche Stellen zu vergleichen sind, wo es ein Prädikat bei sich hat[2]), heißt nichts Anderes als „in eine Lage oder Verfassung gebracht werden", also in Verbindung mit dem Prädikate „so zu stehen kommen, daß man Etwas ist"[3]). Der Ausdruck steht hier am rechten Orte. Denn ein Sünder, ein Gerechter werden ist etwas, von dem man meinen sollte, es könne nur Sache des eigenen Verhaltens sein. Wird es nun dennoch auf ein fremdes Verhalten zurückgeführt, wodurch es zu Wege kommt, so kann mit ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν und δίκαιοι κατασταθήσονται keine Herstellung zu einer Beschaffenheit gemeint sein[4]). Andererseits aber ist die Meinung, daß die Einen wirklich als Sünder zu stehen gekommen sind und die Andern wirklich als Gerechte zu stehen kommen werden, und nicht ist dort das Geschick des Todes gemeint, welches die Einen als Sünder erscheinen ließ, und hier die Versetzung in das ewige Leben, welche die Andern als Gerechte erscheinen lassen wird[5]). Davon könnte es nicht heißen διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου und διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός, da das Mittel, wodurch

[1]) vgl. Joh. 5, 29. [2]) wie Jac. 4, 4. [3]) gegen Tholuck. [4]) gegen de Wette, Tholuck, Bisping u. A. [5]) gegen Fritzsche, Reiche, Krehl.

Digitized by Google

die Einen als Sünder und die Andern als Gerechte zu stehen kämen, vielmehr der Tod wäre und die Herstellung ins Leben: nicht zu gedenken, daß das Prädikat bei καθίστασθαι nicht etwas sein kann, als was Einer erscheint, sondern nur etwas, das er von dem an ist, entweder von wegen seiner Beschaffenheit oder von wegen seiner Stellung. Vorliegenden Falls ist es im letzteren Sinne gemeint: wie man zu dem steht und wofür man ihm gilt, welcher den Tod verhängt und in das Leben versetzt, und nicht, was man von sich aus ist, kommt in Betracht. In diesem Sinne sind die Vielen, an denen sich das Urtheil der Verurtheilung damit vollzogen hat, daß sie starben, durch des Einen Ungehorsam Sünder geworden: ihr Sterben ist der Beweis, daß sie es geworden sind; aber sie sind es nicht erst damit geworden, daß sie starben, sondern unmittelbar durch Adams Ungehorsam. Ein Gleiches aber ist dann von dem Gehorsame des Einen zu erwarten. So sagt der Nachsatz[1]), dessen Futurum ähnlich gemeint ist, wie jenes μέλλει λογίζεσθαι 4, 24. Sollte ausgedrückt sein, daß fort und fort so geschieht, wie der Nachsatz sagt[2]), so wäre das Präsens das angemessene Tempus. Auf das aber, was den Vielen jenseit der irdischen Gegenwart geschehen wird, wenn sie der Auferstehung und der Offenbarung in Herrlichkeit gewürdigt werden[3]), kann sich das Futurum deshalb nicht beziehen, weil dann κατεστάθησαν entsprechender Maßen vom Sterben verstanden werden müßte, in welchem sich ja aber das von ihm unterschiedene Urtheil der Verurtheilung nur vollzieht und offenbar wird. Oder wollte man das Futurum auf das schlüßliche Gericht beziehen, so würden der richtigen Fassung des καθίστασθαι zufolge diejenigen, über welche Christi Gehorsam seine Wirkung erstreckt, erst im schlüßlichen Gerichte so zu stehen kommen, daß sie von da an gerecht wären, was sich schon mit V. 17 nicht verträgt. In Wahrheit ist es ja mit diesem zweiten Vergleichungssatze, welcher dem vorhergehenden zur Bekräftigung dienen soll, gerade darauf abgesehen, aus dem, was durch Adams Ungehorsam zu Wege gekommen ist, ein Gleichartiges für den Gehorsam Christi zu folgern. Denn ist

[1]) vgl. Mehring. [2]) so z. B. Rückert, de Wette. [3]) so z. B. Reiche, Meyer.

Digitized by Google

von dem Gehorsame Christi, welchen auf den im Leiden und Sterben erzeigten einzuschränken ein grundloser Einfall ist[1]), ein gegensätzlich Gleiches zu erwarten, wie das, was als Wirkung des Ungehorsams Adams zu Tage liegt; so ist die Gültigkeit des Satzes gesichert, welcher dem Gerechtsein Christi eine gleichartig entscheidende Bedeutung für die ganze Menschheit zuschreibt, wie sie der Uebelthat Adams augenfällig eignet.

Mit diesem Verhältnisse, in welchem die beiden Vergleichungssätze zu einander stehen, hängt zusammen, daß es im ersten εἰς πάντας ἀνθρώπους, im zweiten οἱ πολλοί heißt. Denn weil sich erwarten läßt, daß durch den Gehorsam Christi nicht minder die Vielen gerecht werden, die Vielen durch ihn, den Einen, als durch den Ungehorsam des Einen Adam die Vielen Sünder geworden sind; drum darf man gewiß sein, daß der Gerechtigkeit Christi eine gleich entscheidende Bedeutung für die ganze Menschheit beiwohnt, wie der Uebelthat Adams. Es kommt nur darauf an, ob Christi Gehorsam, statt nur sein Gehorsam und nichts weiter zu sein, geeignet ist, einer Vielheit in der Art zu Gute zu kommen, daß sie durch ihn Gerechte werden. Ist dieß durch die Thatsache gesichert, daß durch Adams Ungehorsam die Vielen, welche von ihm stammen, Sünder geworden sind; so bringt das Verhältniß Christi zu Adam mit sich, daß durch seine Gerechtigkeit für alle Menschen ohne Unterschied das Widerspiel dessen beschafft ist, was durch Adams Uebelthat für alle Menschen ohne Unterschied zu Wege gekommen war. Sagt man aber, οἱ πολλοί sei dem Umfange nach gleich πάντες ἄνθρωποι[2]), so ruft man die Frage hervor[3]), ob alle Menschen durch Christi Gehorsam so zu stehen kommen werden, daß sie Gerechte sind: eine in Wahrheit ganz unveranlaßte Frage, da es sich in V. 18 darum handelt, ob durch Christi Gerechtigkeit etwas vorhanden ist, das sich über alle Menschen erstreckt, ohne Rücksicht darauf, ob sie es sich alle zu dem gedeihen lassen, wozu es ihnen gereichen will und kann, und in V. 19 die Vielen, welche durch Christi Gehorsam Gerechte werden, dem Einen, durch dessen Gehorsam sie es werden, gegenüberstehen, ohne Rück-

[1]) gegen Meyer u. A. [2]) so z. B. Philippi. [3]) so z. B. bei Tholuck.

Digitized by Google

sicht darauf, wie viele ihrer sind. Was Christus den Vielen zu werden geeignet ist, das ist er für Alle, wenn auch nicht Alle sich ihn dazu werden lassen, gleichwie Adam, was er für Alle geworden ist, doch nur für diejenigen bleibt, die sich Christum das nicht werden lassen, was er für Alle ist.

Im Anschlusse an die auf V. 12 zurückweisende Begründung des verneinenden Satzes οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα und in Gestalt einer Folgerung aus ihr hat der Apostel den Satz hingestellt, daß durch Christi Gerechtsein ebensowohl für alle Menschen eine das Leben zuerkennende Gerechtsprechung vermittelt ist, wie durch Adams Uebelthat ein im Tode sich vollziehendes Urtheil der Verurtheilung. Hiemit ist der Nachsatz zu dem Vergleichungsvordersatze des 12. Verses, welcher durch die Worte ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος angedeutet war, sachlich gegeben. Wie er sich nun in der Begründung jenes Vergleichungsvordersatzes V. 13 veranlaßt gesehen hat, sich auf die Zeit bis zum Eintreten eines Gesetzes zu beschränken und aus ihr seine Begründung desselben zu entnehmen; so sieht er sich jetzt veranlaßt, zu sagen, zu welchem Zwecke ein Gesetz daneben herein, nämlich in die Welt herein, gekommen ist. Da beides durch den Zusammenhang mit 5, 1—11 nicht erfordert war, so muß ihn, wie in dem ähnlichen Falle 3, 19, die Rücksichtnahme auf diejenigen dazu bestimmt haben, welche von der Stelle, die das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz in dem Verhältnisse zwischen Gott und der Menschheit einnehme, anders dachten, als er. Man wird nun zwar nicht sagen können, Paulus kommt erst hier an das eigentliche Ergebniß, auf welches seine ganze Ausführung von 5, 1 an hinausgewollt habe[1]). Hienach ist schon der Uebergang mit δέ nicht angethan. Aber ein bloßer Anhang[2]) oder eine nur der Vollständigkeit wegen beigefügte Bemerkung[3]) ist das, was hier folgt, auch nicht, sondern eine aus demselben Grunde nothwendige Erklärung, aus welchem der Apostel die gegensätzliche Vergleichung Christi mit Adam angestellt hat, um die für das Geschick der Menschheit ein für alle Mal entschei-

während die Zwischenkunft des Gesetzes nur den untergeordneten Zweck hatte, die Sünde zu steigern und dadurch eine Steigerung der Gnade herbeizuführen. 5, 20—21.

[1]) so Th. Schott, auch Krehl. [2]) so z. B. Reiche. [3]) so Meyer, Philippi, Tholuck.

Digitized by Google

dende Bedeutung seines Thuns aufzuzeigen. Wer dieser Vergleichung zustimmte, der begehrte keine andere Verbürgung ewigen Lebens, als die ihm in dem Gehorsam Christi und der rechtfertigenden Wirkung desselben gegeben war. Wer dagegen selbst Etwas leisten zu müssen meinte, um sich das ewige Leben zu sichern, der berief sich auf das Dasein eines heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes, dessen Forderungen erfüllt sein wollten. Und in der That ist ja mit der Offenbarung dieses Gesetzes ein Neues eingetreten, um dessentwillen der Apostel V. 13 seinen Beweis für den Satz, daß mit Adams Uebelthat sofort der Tod für alle Menschen gegeben gewesen sei, nur aus der vorgesetzlichen Zeit erholt hat, und über das er sich jetzt erklären muß, um ihm gegenüber seine Vergleichung Christi mit Adam aufrechtzuerhalten.

Er sagt erstlich, wenn ein Gesetz in die Welt gekommen sei, so sei es nebenhereingekommen. Denn dieß und nichts weiter heißt παρεισῆλθεν, und die nähere Meinung des παρά ergibt sich lediglich aus der Beziehung des Ausdrucks auf das εἰσῆλθεν des 12. Verses. Ist von einem παρεισέρχεσθαι solcher die Rede, welche nicht dahin gehören, wo sie sind, so gibt dieß dem παρά den Sinn einer Nichtberechtigung[1]), wie im gleichen Falle παρεισάγειν[2]) ein Hineinbringen von solchem, was nicht hinein gehört, und deshalb ein unberechtigtes ist. Und handelt es sich bei παρεισέρχεσθαι um ein Hineinkommen, welches auf anderem als dem gemeinen Wege geschieht, so ergibt sich für παρά der Begriff des Verstohlenen[3]). An der vorliegenden Stelle dagegen, wo das Hereinkommen der Sünde als ein Vorgang dargestellt worden ist, welchem erst der Gehorsam Christi ebenbürtig gegenübersteht, erhält παρά zwar nicht die Bedeutung „dazwischen", die ihm fremd ist[4]), es ist aber auch nicht blos so viel als „zu einem Andern hinzu"[5]), was mit πρός oder ἐπί ausgedrückt sein würde[6]), sondern läßt das Hereinkommen des Gesetzes als einen Vorgang erscheinen, welcher in Vergleich mit dem der Sünde für das Geschick der Menschheit von untergeordneter Bedeutung war: was man freilich nicht so ausdrücken

[1]) Gal. 2, 4; Philo de mundi opif. § 52. [2]) 2 Petr. 2, 1. [3]) so z. B. Plut. Popl. 17. [4]) gegen Rothe, Bisping u. A. [5]) so Fritzsche, Meyer, de Wette. [6]) vgl. Rückert, Mehring.

Digitized by Google

darf, daß man das Gesetz ein in Vergleich zur Sünde untergeordnetes Institut nennt[1]). Dieser Bedeutung des παρεισῆλθεν entspricht die Zweckangabe ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, die man aber ungenügend versteht, wenn man sich das Undenkbare einredet, τὸ παράπτωμα, welches doch Bezeichnung eines Einzelvorgangs ist, stehe collektiv gebraucht und bedeute die Sündensumme. Geht dieß schon sprachlich nicht an, so erscheint es vollends unmöglich in diesem Zusammenhange, wo τὸ παράπτωμα immer diejenige Uebelthat gewesen ist, mit welcher die Sünde in die Welt kam. Es ist auch hier nichts Anderes[2]). Die Uebelthat, durch welche Adam die Sünde in die Welt gebracht hatte, sollte, wie πλεονάζειν bei solchem Subjekte gemeint sein muß, eine Steigerung erfahren. Dieß jedoch nicht so, daß die Steigerung in der Zunahme der Zahl und Schuldbarkeit ihrer Wirkungen bestände[3]), oder das Gewicht auf der Vielzahl derer läge, welche unter dem Gesetze so sündigten, wie Adam gesündigt hatte[4]). Bei der erstern Auffassung wäre nicht abzusehen, in wie fern mit dem Gesetze ein Neues eingetreten sein soll, und die andere entbehrt des Anhalts im Texte. Man wird in Betracht ziehen müssen, daß das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz im Unterschiede von dem Verbote, welches Adam übertreten hat, einem Volke gegeben worden ist, das es für sein Gemeinleben um so mehr hätte maßgebend sein lassen sollen, je mehr es Gotte dafür Dank schuldete, daß er es zu seinem Volke gemacht und seinen Willen ihm sonderlich kundgethan hatte. Wenn nun Israel, das Volk, ebenso that, wie Adam, der Anfänger des Menschengeschlechts, gethan hatte, so war dieß aus dem Grunde eine Steigerung der Uebelthat, durch welche die Sünde in die Welt gekommen war, weil sie sich hier in Gestalt einer Uebertretung wiederholte[5]), mit welcher sündige Menschen eine sie bevorzugende Gnadenerweisung erwiederten. Aber eben hierauf war es, wie ἵνα unweigerlich verstanden werden muß[6]), mit der Gesetzgebung abgesehen[7]): ein Gedanke, welcher nur dann unerträglich wäre, wenn damit ihr schlüßlicher Endzweck benannt sein sollte.

[1]) wie Philippi. [2]) vgl. Philippi, Mehring, Th. Schott. [3]) so Mehring. [4]) so Th. Schott. [5]) vgl. Hos. 6, 7 u. hiezu m. W. d. Schriftbeweis I. S. 412 f. [6]) gegen Reiche u. A. [7]) vgl. z. Gal. 3, 19.

Digitized by Google

Der Apostel fährt aber fort, *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*, und ruht dann erst in dem Zwecke aus, zu welchem dieß geschehen ist.

An einer bestimmten Stelle innerhalb der Menschheit ist das Gesetz gegeben worden und hat es seinen Ort gehabt. Hiedurch erscheint erstlich jeder Grund, *οὗ* anders als in örtlichem Sinne zu nehmen, ausgeschlossen[1]), zweitens der Bereich, von welchem die Rede ist, auf Israel[2]), das Volk des Gesetzes, eingeschränkt[3]), und drittens die Auffassung des keinenfalls eine Parenthese[4]) bildenden Satzes, als ob er einen allgemeinen Erfahrungssatz ausspreche, widerlegt[5]). Die Sünde, heißt es dieß Mal, hat eine Steigerung erfahren, indem ebenso wie in der von Adam handelnden Ausführung *ἡ ἁμαρτία*, welches dort die durch Adam in die Welt gekommene Sünde ist, und *τὸ παράπτωμα*, welches die Uebelthat ist, durch die er sie in die Welt gebracht hat, unterschieden wird. *Παράπτωμα*, sagten wir, ist ein Einzelvorgang, *ἁμαρτία* kann dieß sein, ist aber an sich sündiges Verhalten überhaupt. Wenn sich durch Israels Versündigung gegen das Gesetz, mit der es sein Leben unter demselben gleich begann, die Uebelthat des Anfangs gesteigert hat, so hat damit auch das widergöttliche Verhalten, welches vordem gewesen war, eine Steigerung erfahren, indem es nun Uebertretung des geoffenbarten Gesetzes war[6]). Aber, sagt der Apostel, wo die Sünde sich solchergestalt gesteigert hat, da hat sich die Gnade in solchem Maße reich erwiesen[7]), daß sie nicht etwa nur diese Steigerung[8]), sondern, da *ὑπέρ* in solchen Zusammensetzungen superlativischen Sinn hat[9]), sich selbst überbot. In wie fern dieß, kann nicht zweifelhaft sein. Ist ja doch eben dort, wo solche Steigerung der Sünde geschehen war, das Heil der Welt erschienen, gerade aus dem Volke, welches sich ihrer schuldig gemacht hatte, Christus hergekommen. Es sollte eben, wie der Apostel sich ausdrückt, auf das königliche Herrschen der Sünde ein eben solches Herrschen der Gnade folgen: ein Satz, dessen richtiges Verständniß davon abhängt, daß man *βασιλεύειν* in seiner eigenthümlichen Bedeutung

[1]) gegen Fritzsche, de Wette u. A. [2]) vgl. Philippi. [3]) gegen Meyer, Th. Schott. [4]) so Rothe. [5]) gegen Tholuck. [6]) vgl. Philippi. [7]) vgl. 2 Thess. 1, 3; 1 Tim. 1, 14. [8]) so Beza. [9]) vgl. Fritzsche.

Digitized by Google

faßt. Man hat ihn dahin erklärt, daß der göttlichen Endabsicht, die Gnade herrschen zu lassen, auch die Oekonomie des Gesetzes gedient habe, sofern dasselbe die Sünde steigerte, dann aber der gesteigerten Sünde die Ueberfülle der Gnade gegenübertrat, ohne welche die Herrschaft der Sünde mächtiger gewesen wäre, als die Herrschaft der Gnade[1]). Dieß ist aber weder ein in sich selbst beständiger Gedanke, da ja die gesteigerte Gnade ohne die Steigerung der Sünde durch das Gesetz, also ohne das Nebeneinkommen des Gesetzes nicht nöthig gewesen wäre; noch entspricht es dem Wortlaute der Stelle, welche nicht sagt, wozu auch das Gesetz, nachdem es einmal da war, habe dienen müssen, sondern wozu es in die Welt gekommen sei, und welche nicht sagt, die Gnade habe mächtiger als die Sünde werden, sondern sie habe eben so, wie zuvor die Sünde, königlich herrschen sollen. Wäre freilich βασιλεύειν Bezeichnung einer bis zum Culminationspunkte potentiirten Macht[2]), dann ließe sich auch nicht absehen, warum es dessen, was mit dem Einkommen des Gesetzes in die Welt verbunden war, zu dem Zwecke bedurft haben sollte, damit die Gnade ebenso wie die Sünde zu dieser ihrer höchsten Macht gelangte. Desto leichter begreift sich das ganze Satzgefüge, wenn βασιλεύειν ein Herrschen wie das des Königs ist, welcher kraft persönlicher Stellung über die von vorn herein vermöge ihrer Zugehörigkeit zu seinem Gebiete ihm Untergebenen Macht hat. Eine solche Herrschaft hat nach V. 12—14 der Tod gehabt durch die Sünde, sofern er durch sie in die Welt gekommen war, dann aber nicht minder auch die Sünde im Tode, indem sie ihre Herrschaft fort und fort darin übte, daß sie die Menschen unter dem Tode hielt. Denn ἐν τῷ θανάτῳ ist weder Bezeichnung des Gebiets, in welchem[3]), noch Bezeichnung des Mittels, durch welches[4]) die Sünde geherrscht hat: letzteres keinenfalls in dem Sinne, daß sie mittelst des Todes Sünde gewirkt habe[5]), aber auch nicht in gleichem Sinne, wie wenn es διὰ τοῦ θανάτου hieße. Dem ἐν wird nur dann sein Recht, wenn man das Herrschen des Todes in das der Sünde

---

[1]) so Philippi. [2]) so Rothe. [3]) gegen Tholuck, Philippi. [4]) gegen Fritzsche, de Wette u. A. [5]) Lipsius d. paulin. Rechtfertigungslehre S. 59.

Digitized by Google

eingeschlossen, letzteres in ersterm sich vollziehend denkt. Denn damit, daß Alle starben, ohne sich erst einzeln den Tod zuzuziehen, hat die Sünde, durch welche der Tod in die Welt gekommen und welche von Adam her in der Welt war, eine Herrschaft geübt über Alle, der sie von vorn herein und abgesehen von ihrem eigenen Sündigen unterworfen waren. Eine eben solche Herrschaft sollte nun die Gnade haben und üben. Wie konnte sie dieß aber, wenn diejenigen, über welche sie herrschen sollte, sich selbst das Leben zu erwerben unternahmen? Sie mußte in einer Größe und Fülle erscheinen, vor welcher sie sich solchen Unterfangens entschlugen und nichts weiter sein wollten, als Angehörige des Gebiets, über das sie die Herrschaft hat. Und so ist es geschehen, als Christus zu dem Volke kam, dessen Untreue gegen das Gesetz gesteigerte Sünde war. Denn da sah man einerseits, daß durch das Gesetz gerecht zu werden unmöglich, und andererseits, daß Christi Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Sünders sei. Damit die Menschen dieß erkannten und also die Gnade königlich über sie zu herrschen kam, ist die Gnade in Gestalt des Heilands Israels erschienen, und darauf hat es also schlüßlich hinausgewollt, wenn ein Gesetz mit dem nächsten Zwecke, Adams Uebelthat und die von da her in der Welt befindliche Sünde zu steigern, daneben hereinkam. Mittelst Gerechtigkeit, nämlich mittelst einer Gerechtigkeit, die in der Person Christi als Rechtfertigung Aller vorhanden ist, und mit der Abzielung auf ewiges Leben, welches durch den Empfang dieser Gerechtigkeit verbürgt ist, herrscht die Gnade königlich über Alle, die nichts weiter sein wollen, als Angehörige ihres Herrschaftsgebiets: sie übt ihre Herrschaft durch Zuwendung einer Gerechtigkeit, welche geschenkt ist, und führt einem ewigen Leben entgegen, welches in und mit dieser Gerechtigkeit gegeben ist. Es ist mit Einem Worte eine Herrschaft der Gnade durch denselben unsern Herrn Jesum Christum, von welchem es V. 11 geheißen hat, daß wir durch ihn die Versöhnung empfangen haben und deshalb Gottes, somit aber, wie es V. 1—2 geheißen hatte, der Hoffnung zukünftiger Gottesherrlichkeit und selbst auch der gegenwärtigen Drangsale froh sind.

Der Sache nach ist der Gedanke, welcher als Inhalt eines

Digitized by Google

Absichtssatzes die in V. 12—21 enthaltene Ausführung abschließt, von dem nicht verschieden, was wir uns als Nachsatz zu dem Vergleichungsvordersatze des 12. Verses zu denken hatten, was aber dort unausgesprochen blieb, weil zunächst der Inhalt dieses Vordersatzes selbst begründet sein wollte. Als dann der Apostel die angestellte Vergleichung wieder aufnahm, that er dieß nicht, ohne vor allem eine Verschiedenheit zwischen dem von Adam her und dem in Christo Wirksamen aufzuzeigen, welche einerseits in der größern Wirkungskräftigkeit des Letztern und andererseits in der Vermitteltheit seiner Wirkung besteht; und erst auf Grund dieser Verschiedenheit machte er geltend, daß sich Christi Gerechtigkeit und Adam's Uebelthat in ihrer für die ganze Menschheit entscheidenden Bedeutung gegensätzlich gleichen. Daß er aber alles dieß nicht blos um sein selbst willen ausführe, konnte schon da bemerklich werden, wo er seinen Beweis für jenen Vergleichungsvordersatz nur aus der Zeit zwischen Adam und Mose hernahm, offenbar schon dort die Erklärung sich vorbehaltend, in welche er hernach die ganze Darlegung ausgehen läßt, daß es mit dem Gesetze mittelbar auf eben das abgesehen gewesen sei, worein er die entscheidende Bedeutung Christi für die ganze Menschheit gesetzt hat. Mit dieser Erklärung trat er, da sie an sich nicht nöthig gewesen wäre, denen entgegen, die dem Einkommen des Gesetzes in die Welt eine Bedeutung beimaßen, welche sich mit der in 5, 1—11 bewiesenen Thatsache, daß den durch Christum Gotte Versöhnten eben damit auch die zukünftige Gottesherrlichkeit und die Bewahrung vor dem Zorn gesichert sei, nicht vertragen würde, indem ihr zufolge zur Erwerbung des ewigen Lebens eine von dem Glauben an Christum unabhängige Erfüllung des Gesetzes erforderlich wäre [1]). Der Eintritt des Gesetzes — so thut er ihnen gegenüber dar — steht mit den beiden Ereignissen, welche allein für das Geschick der ganzen Menschheit entscheidend sind, mit dem Eintritte der Sünde und dem Eintritte Christi in die Welt, keineswegs auf gleicher Linie, sondern hat in Vergleich mit ihnen nur untergeordnete Bedeutung.

---

[1]) vgl. Th. Schott S. 252.

Digitized by Google

Daraus folgt aber nicht, daß der Christ bei der Sünde werde beharren wollen, damit dieß zu einer Steigerung der Gnade gedeihe. 6, 1—2.

Doch mit allem dem ist blos der innere Zusammenhang der Darlegung, welche die zweite Hälfte des fünften Kapitels einnimmt, und nicht ihr mit διὰ τοῦτο ausgedrückter Zusammenhang mit dem Inhalte der ersten Hälfte desselben aufgezeigt. Wenn wir nun richtig geurtheilt haben, als wir meinten, dieses διὰ τοῦτο lasse erwarten, daß Etwas um deswillen sein solle, weil dasjenige ist, worauf es sich bezieht; so würde ein Satz zu erwarten gewesen sein, welcher jenem εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ in der Art verwandt war, daß er unter Rücksichtnahme auf den Irrthum, als eigne dem Gesetze eine selbstständige Bedeutung neben Christo und als müsse ihm durch ein neben dem Glauben an Christum erfordertes Thun genügt werden, des in Christo mit der Rechtfertigung zugleich ein für alle Mal und für alle Menschen gegebenen ewigen Lebens gewiß sein hieß. Ein solcher Satz folgt nun zwar auch jetzt nicht, wohl aber eine Frage und deren Beantwortung, die sich darauf bezieht, was für ein Verhalten der Christenstand mit sich bringe. Dieß ist aber eine Wendung, welche gar wohl einem solchen Zusammenhange angehören kann, wie wir ihn auf Grund der Lesart ἔχωμεν von 5, 1 an vor uns zu haben und mit διὰ τοῦτο sich fortsetzen zu sehen meinten. Die Frage lautet nämlich, ob etwa dem Vorausgegangenen zufolge seine uud der Christen Meinung die sei, bei der Sünde verbleiben zu wollen, um gesteigerte Gnade zu erzielen. Denn während der Apostel anderwärts mit τί οὖν ἐροῦμεν einen indikativischen Fragsatz einführt, welcher dahin lautet, ob es sich nach der zuvor dargelegten christlichen Lehre so und so mit Etwas verhalte[1]); so fragt er hier, wo er mit dieser Wendung einen Konjunktivsatz einführt, ob etwa der Christen Meinung sei, so und so thun zu wollen. Man hat also allerdings vor ἐπιμένωμεν zwischenzudenken μὴ ἐροῦμεν ὅτι, und nicht „sollen wir verbleiben"? heißt ἐπιμένωμεν, sondern das ist die Frage, ob die Selbstaufforderung „wir wollen bei der Sünde verbleiben!" aus dem Vorhergehenden richtig erschlossene christliche Lehre sei[2])? Man konnte, daß dem so sei, aus dem Satze οὗ ἐπλεόνασεν ἁμαρτία,

[1]) vgl. namentlich 7, 7. [2]) vgl. van Hengel.

Digitized by Google

ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις entnehmen zu dürfen meinen, aber nur indem man dem hierin ausgesagten Verhalten Gottes gegen die sündige Menschheit ein Verhalten des Menschen gegen Gott entsprechen ließ, welches nicht bußfertige Erwiederung empfangener Gnade, sondern auf Unausbleiblichkeit der Gnade pochende Unbußfertigkeit wäre[1]). In diesem Sinne begründet denn auch der Apostel seine Abweisung solcher Folgerung. Er zeigt, was die empfangene Gnade für das Verhalten dessen mit sich bringt, der sie empfangen hat.

Doch zunächst ist es nur die Widersinnigkeit des Gefolgerten, die er ins Licht stellt. Ἀποθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, sagt er, und fragt dann auf Grund dessen — denn so ist οἵτινες gemeint[2]) —, πῶς ἔτι ζήσομεν oder ζήσωμεν ἐν αὐτῇ. Da πῶς in allen ähnlichen Fällen, die in den neutestamentlichen Schriften vorkommen, einen Indikativ des Präsens[3]) oder des Futurums[4]) bei sich hat, so dürfte die Lesart ζήσωμεν ungeachtet ihrer geringern Beglaubigung den Vorzug verdienen. Es heißt dann nicht, daß wir in der Sünde leben, sei unmöglich oder sei nicht zu erwarten, sondern daß wir in ihr leben wollen. Und bedenkt man, daß der Apostel auf eine Ermahnung hinauskommt, nicht in ihr zu leben, so wird er wirklich ζήσωμεν geschrieben haben. Dagegen ist mit ἀποθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ nicht etwas gemeint, was die Christen gethan haben, sondern etwas, das mit ihnen vorgegangen ist[5]), also nicht ihr Zurücktreten von der Sünde[6]), ihr Aufgeben oder Zerreißen des Zusammenhangs mit ihr[7]), mag man dabei an den Akt der Rechtfertigung[8]), welche durch den Glauben geschieht, oder an den durch den Glauben vermittelten Anfang der Heiligung[9]) denken, sondern der Vorgang, mit welchem das Leben aufhört, aber auch wirklich aufhört, und nicht blos dafür gilt, als habe es aufgehört[10]), ein durch die Beziehung zur Sünde bestimmtes zu sein[11]). Daß dem

---

[1]) vgl. 3, 8. [2]) gegen Köllner. [3]) Matth. 22, 45; Luc. 20, 44; Joh. 14, 5. [4]) 1 Kor. 14, 7. 9. 16; 2 Kor. 3, 8; Röm. 3, 6; 10, 14 f.; 1 Tim. 3, 5; Hebr. 2, 3; Luc. 11, 18; Marc. 4, 13. [5]) vgl. Rückert. [6]) so z. B. van Hengel. [7]) so z. B. Meyer, Philippi, Bisping. [8]) so z. B. Philippi. [9]) so z. B. Krehl. [10]) gegen Flatt, Baumgarten-Crusius u. A. [11]) vgl. z. Gal. 2, 19.

Digitized by Google

so sei, erhellt aus V. 3, wo übrigens der Apostel nicht seine Aussage ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, auf welche ἢ ἀγνοεῖτε nicht mehr zurückgreifen kann[1]), sondern die Berechtigung der auf ihr beruhenden Frage πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ aufrechterhält: so zwar, daß es ihm von da an um Sicherung der sittlichen Einsicht derer zu thun ist, an die er sich mit der Anrede ἢ ἀγνοεῖτε wendet und deren Wandel eine thatsächliche Widerlegung jener Mißdeutung der christlichen Lehre sein muß. Wenn sie, seine christlichen Leser, das wissen, auf was er sie mit der Frage ἢ ἀγνοεῖτε hinweist, so müssen sie — das ist der Sinn dieser Wendung — das Vorausgegangene für richtig erkennen[2]).

Die Leser wissen vielmehr, daß Empfang der Taufe eine Betheiligung am Tode Christi ist, welche einen Wandel in Lebensneuheit nach sich ziehen will. 6, 3—4.

Nun handelt aber der auf diese Weise angeschlossene Satz von solchem, was den Christen geschehen ist, und wird also auch ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ von solchem verstanden sein wollen, was mit ihnen vorgegangen ist. Wir alle, heißt es, die wir auf Christum Jesum getauft worden sind, sind getauft worden auf seinen Tod. Denn daß das Passivum ἐβαπτίσθημεν auch wirklich passivisch gemeint ist, wird durch das folgende συνετάφημεν außer Frage gestellt. Es handelt sich also darum, was mit den Getauften vorgegangen, was ihnen geschehen ist, als sie die Taufe empfingen: sie sind dadurch zu dem Tode Christi Jesu in diejenige Beziehung gesetzt worden, welche damit gegeben ist, daß er der Tod des in der Person Jesu erschienenen Mittlers des Heils ist. Denn die Verbindung βαπτίζειν εἰς τινα erklärt sich weder aus der sinnlichen Bedeutung des Verbums, daß βαπτίζειν εἰς Χριστόν wohl gar ein Eintauchen in Christum wäre[3]), was sich schon mit dem Ausdrucke βαπτίζειν εἰς ὄνομά τινος, vollends aber mit 1 Kor. 10, 2 nicht verträgt; noch auch will εἰς τινα blos die Beziehung ausdrücken, in welcher die Handlung des Taufens, die alsdann auch ohne solche Näherbestimmung müßte gedacht werden können, zum Vollzuge kommt[4]). Das Taufen, von welchem die neutestamentliche Schrift sagt, ist diejenige Handlung, welche durch den nach ihr sonderlich benannten Johannes ein Bestandtheil der Heilsordnung geworden ist. Als solcher, demnach als die Handlung,

[1]) gegen Fritzsche, Rückert, Bisping, Th. Schott u. A. [2]) vgl. z. 1 Kor. 6, 2. [3]) gegen Rückert, Glöckler. [4]) gegen Meyer.

Digitized by Google

welche in die Gemeinschaft des neutestamentlichen Heils aufnimmt, ist es da gemeint, wo βαπτίζειν die Näherbestimmung εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν erhält. Da nämlich das Heil in der Person Jesu Christi verwirklicht und vorhanden ist, so geschieht die Handlung, welche in die Gemeinschaft des Heils aufnimmt, in der Art, daß sie den, an welchem sie geschieht, zu Jesu Christo in diejenige Beziehung setzt, welche mit seiner Heilsmittlerschaft gegeben ist. Βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν heißt sonach Einen durch jene von Johannes herstammende Handlung zu Jesu in das Verhältniß setzen, daß er ihm Christus, Mittler des neutestamentlichen Heils ist[1]). Denn nicht eine Forderung stellt der Taufende an den Täufling, daß er sich den, auf welchen er getauft wird, das sein lasse, was er ist, also daß er an ihn glaube[2]), oder ihm gehorsame[3]). Nach Maßgabe der johanneischen Taufe, welche den vorausgesetzten Glauben an das Heil vielmehr erwiederte, ist die christliche Taufe thatsächliche Betheiligung an Jesu und dem in ihm verwirklichten Heile. In demselben Sinne heißt es dann aber auch εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθητε. Von einer Verpflichtung, geistig zu sterben, wie er leiblich gestorben ist[4]), oder von einer durch die Taufe selbst sich erfüllenden Absicht, daß es zu solchem Sterben bei uns komme[5]), liegt wieder Nichts in dem Ausdrucke, sondern der Apostel erklärt die Beziehung zu Christo Jesu, in welche wir durch die an uns vollzogene Taufe gesetzt worden sind, ihm für eine Beziehung zu seinem Tode, indem das Wesen des in ihm vorhandenen Heils darin beruht, daß er, um es uns zu erwerben, in den Tod gegangen ist, seine Erscheinung in der Welt diesen Ausgang hat nehmen lassen. Was dieser sein Tod ist, nämlich das ein für alle Mal vorhandene Ende des durch die Sünde bestimmten Verhältnisses der Welt zu Gott, das ist er dem durch die Taufe zu ihm selbst, somit aber zu seinem Tode in Beziehung gesetzten einzelnen Menschen[6]).

Diese Auffassung des Satzes εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, daß er von der Betheiligung an der sühnhaften Bedeutung

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 162 f. [2]) so z. B. de Wette. [3]) so z. B. Reiche. [4]) so z. B. Köllner. [5]) so Meyer, Philippi. [6]) vgl. Thomasius Christi Person u. Werk III. 2. S. 20 ff.

Digitized by Google

des Todes Christi und nicht von einer nach der Seite des Verhaltens heiligenden Wirkung desselben auf uns verstanden sein will, gereicht das, was ihm der Apostel im folgenden 4. Verse entnimmt, zur Bestätigung. Er sagt: „wenn wir auf den Tod Christi Jesu getauft worden sind, so sind wir durch die Taufe ihm mitbegraben worden in den Tod, damit ganz eben so, wie Christus durch des Vaters Herrlichkeit von den Todten erweckt worden ist, auch wir in Lebensneuheit wandeln". Nachdem er vorher das βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν näher dahin bestimmt hat, daß es ein βαπτίζεσθαι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ sei, so geht ihm nun hieraus weiter der Satz hervor, daß durch die Taufe das mit uns vorgegangen sei, was er συνθάπτεσθαι αὐτῷ εἰς τὸν θάνατον nennt. Denn εἰς τὸν θάνατον mit τοῦ βαπτίσματος zu verbinden, geht in keiner Weise an, weder so, daß man αὐτοῦ zu θάνατον hinzudenkt[1]), was ganz unthunlich ist, noch so, daß man die Taufe als eine in den Tod versenkende näher benannt sein läßt[2]). Letzteres ist schon deshalb unmöglich, weil dann εἰς in dieser Verbindung mit βάπτισμα einen ganz andern Sinn haben müßte, als vorher in der Verbindung mit βαπτίζεσθαι, sodann aber auch deshalb, weil der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse nicht zuläßt, daß von der Taufe, wie sie jetzt auf Grund des Satzes εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν näher benannt ist, sondern nur, daß von der Taufe überhaupt ausgesagt werde, was uns durch sie geschehen sei[3]). Wenn von ihr gilt, muß es gemäß dem mit οὖν ausgedrückten Gedankenfortschritt heißen, daß wir auf den Tod Christi Jesu getauft worden sind, so gilt auch von ihr, daß wir durch sie ihm mitbegraben worden sind in den Tod. Was den Ausdruck συνετάφημεν αὐτῷ anlangt, so geschieht dem σύν sein Recht nicht, wenn man erklärt, es sei uns durch Versetzung in die Gemeinschaft Christi Gleichartiges widerfahren wie ihm selbst, als er begraben wurde, mag man darunter eine Wirkung verstehen, welche macht, daß unser Leben in der Sünde aufhört[4]), oder gar nur eine Verpflichtung, welche wir überkommen haben,

---

[1]) so z. B. Krehl, Bisping. [2]) so z. B. Fritzsche, Rückert, Meyer, van Hengel. [3]) gegen Fritzsche, Meyer, Th. Schott. [4]) so Meyer, Philippi.

Digitized by Google

nicht mehr in der Sünde zu leben[1]). Andererseits ist aber auch nicht von Christi Bestattung gesagt, daß die unsere in ihr geschehen sei[2]), sondern von uns ist gesagt, daß wir an seiner Bestattung betheiligt worden seien. Was Christo geschehen ist, als er begraben wurde, das ist uns in der Art widerfahren, daß nun sein Begräbniß unser Begräbniß ist[3]). Seine Bestattung entnahm ihn dem Bereiche der durch seinen Tod gesühnten Sünde. Er sollte nicht blos gestorben sein, sondern auch zu den Todten bestattet werden, womit sein Dasein in der Welt der Sünde zum völligen Abschlusse kam. Werden wir nun hieran betheiligt, geschieht uns, was sein Begräbniß zu dem unsern macht, so hat damit unser Dasein in der Welt der Sünde einen Abschluß gefunden, wie er in seiner Bestattung vermöge der sühnhaften Bedeutung seines Todes für die Menschheit überhaupt beschafft war. Die Sünde ist für uns, sofern wir ihrer schuldig waren, also für unser Verhältniß zu Gott, eine schlechterdings abgethane Sache.

Also nicht etwa nur sinnbildlich[4]), sondern recht eigentlich ist uns durch die Taufe, weil sie Taufe auf den Tod Christi Jesu ist, das geschehen, was der Apostel *συνθάπτεσθαι Χριστῷ Ἰησοῦ* nennt. Dieß aber wiederum nicht in der Art, daß die Gleichartigkeit des mit Christo und des mit uns Vorgegangenen der Grund wäre, weshalb letzteres ein Begrabenwerden heißt, sondern unsere durch die Taufe gesetzte Beziehung zu Christo Jesu ist wesentlich eine Beziehung zu seinem Tode und deshalb Betheiligung an der Thatsache seiner Bestattung. Je weniger nun bei dieser Bewandtniß der Sache noch erst die Frage entstehen kann, was den Apostel bestimmt habe, sich des Ausdrucks *συνετάφημεν* zu bedienen, desto unwahrscheinlicher wäre die Annahme, daß er dabei an das Untertauchen des Täuflings in das Taufwasser irgend gedacht habe[5]), wenn auch nicht durch den Ausdruck *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ* feststände, daß *βαπτίζειν ἐν ὕδατι*, von der Taufe gebraucht, als Ueberströmen mit Wasser und nicht als Eintauchen gedacht ist, und wenn auch nicht zwischen der Vorstellung des Untertauchens und der des Begrabens die handgreifliche Unebenmäßigkeit be-

[1]) so Köllner, Reiche. [2]) so z. B. Olshausen. [3]) vgl. z. Gal. 2, 20 S. 40 f. [4]) gegen Flatt u. A. [5]) gegen Meyer, Th. Schott u. A.

Digitized by Google

stände, daß ersteres ein Akt ist, mit dem man es auf eine dadurch zu bewirkende andere Beschaffenheit absieht, letzteres dagegen ein Akt, welcher lediglich der damit gegebenen Zuständlichkeit überliefert. Hiemit ist, da θάνατος Tod im Sinne des Todtseins eben so wohl als im Sinne des Sterbens sein kann, auch die Verbindung θάπτεσθαι εἰς τὸν θάνατον erklärt. Denn die Bestattung gibt den, welcher bestattet wird, noch eigens in den Todeszustand dahin, welchem er von selbst anheimgefallen ist: nachdem sein Auge sich dem Lichte geschlossen hat, schließt sie ihn aus vom Licht und überliefert ihn der Nacht. Und so ist denn auch der in Jesu Person erschienene Mittler des Heils bestattet worden: es ist mit ihm dahin gekommen, daß man ihn als einen dem Lande der Lebendigen nicht mehr Angehörigen dahin begab, wo die Todten liegen. Sind wir nun durch die Taufe an seiner Bestattung so betheiligt worden, daß sie unsere Bestattung ward, so haben auch wir dem Todeszustande anheimgegeben sein sollen, welchem ihm seine Bestattung überlieferte. Sein Todeszustand war aber ein Dasein, in welchem er seinen zur Sühnung der Sünde geschehenen Tod sammt dem auf diesen Tod abzielenden Leben hinter sich hatte. Indem wir also durch die Taufe an seiner Bestattung mitbetheiligt wurden, sollten wir in ein Dasein eintreten, in welchem wir hinsichtlich unserer Sünden das hinter uns hätten, was in und mit dem Tode Christi zur Sühnung der Sünde überhaupt und ein für alle Mal geschehen ist. Denn da es heißt συνετάφημεν αὐτῷ, so bestimmt sich von da aus εἰς τὸν θάνατον, obgleich wir kein αὐτοῦ ergänzten, nunmehr von selbst näher dahin, daß es Christi Todeszustand sein sollte, in welchen wir dahingegeben wurden.

Um diesen Gedanken der Betheiligung an dem Begräbnisse und Todeszustande Christi Jesu war es dem Apostel zu thun, als er mit οὖν fortfahrend den Satz εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν in den daraus entnommenen συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον umsetzte, aber freilich nicht um diesen Gedanken allein und an sich[1]), sondern um die durch ihn gegebene Ermöglichung des Absichtssatzes, auf den er hinauskommt und in welchem

[1]) gegen Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

sich erst darstellt, warum er mit ἢ ἀγνοεῖτε auf die Thatsache hingewiesen hat, daß unsere Taufe auf Christum Jesum eine Taufe auf seinen Tod gewesen ist[1]). Wenn nämlich hiemit gegeben ist, daß wir an seinem Begräbnisse und Todeszustande betheiligt wurden, so ist weiter gegeben, daß hernach unser Leben ein eben so neues sein sollte, wie Christus aus der Todtenwelt zu einem Leben erweckt worden ist, welches von seinem vormaligen wesentlich verschieden war. Durch die Herrlichkeit des Vaters, schreibt der Apostel, ist Christus von den Todten auferweckt worden. Denn daß διά in diesem Sinne gemeint ist und nicht die Beschaffenheit des Auferstandenen anfügt, setzt schon seine Verbindung mit dem Passivum ἠγέρθη außer Zweifel[2]). Andererseits hat man aber auch kein Recht, den Begriff der Herrlichkeit des Vaters ohne Weiteres mit dem seiner Allmacht zu vertauschen[3]), oder die vermeintliche Wahrnehmung hieher anzuwenden, daß eine auf Milderung der sinnlichen Vorstellung von Gott bedachte Denkart Gottes Herrlichkeit die Stelle Gottes selbst vertreten ließ[4]). Der Apostel betont, daß Christi Auferweckung Wendung eines Todeszustands war, welcher als Widerspiel der Herrlichkeit, das heißt, des der Welt zugekehrten göttlichen Wesens des Vaters nur ein vorübergehender sein konnte. Durch eben die Herrlichkeit des Vaters, welcher der Todeszustand des Sohns widersprach, ist dieser Widerspruch gehoben worden. Dann ist es aber auch mit unserer Betheiligung an seiner Bestattung in den Tod darauf abgesehen gewesen, daß wir in Neuheit des Lebens wandeln sollten. So nämlich drückt sich der Apostel aus, und nicht sagt er, es sei darauf abgesehen gewesen, daß auch wir aus dem Tode zum Leben erstehen[5]). Letzteres konnte er nicht sagen, weil das Leben, in welchem zu wandeln wir bestimmt sind, nicht im Gegensatze zu einem Todeszustande, in den wir durch unsere Betheiligung an der Bestattung Christi begeben worden sind, sondern im Gegensatze zu dem Leben, in welchem wir vor der Taufe gestanden hatten, ein neues ist. Wenn der Apostel schreibt ἐν καινότητι ζωῆς, so setzt er nicht

[1]) vgl. Th. Schott, Meyer. [2]) gegen van Hengel. [3]) wie z. B. de Wette. [4]) Langen d. Judenthum in Paläst. z. Zeit Christi S. 209 ff. [5]) gegen Rückert, Tholuck, Bisping, Philippi.

Digitized by Google

das Leben dem Tode, sondern die nunmehrige Lebensbeschaffenheit[1]) der vormaligen entgegen: ein Gegensatz gleich dem des Lebens Christi, aus welchem er sterbend geschieden, und desjenigen, zu welchem er aus dem Tode erstanden ist.

wie denn ein solcher Wandel dadurch auch ermöglicht ist, 6, 5—11.

Ob wir ihn hierin richtig verstanden haben, muß sich im Folgenden zeigen, wo er darthut, daß es mit unserer Taufe, weil sie das ist, was der Hauptsatz des 4. Verses von ihr gesagt hat, auf das abgesehen gewesen sei, was den Inhalt des Absichtssatzes bildet. In einem Satze thut er dieß dar, in welchem er die Wirklichkeit des in der Taufe zu Wege Gekommenen bedingungsweise ausdrückt, um im Nachsatze zu sagen, was die in Wirklichkeit geschehene Erfüllung dieser Bedingung in ihrem Gefolge habe. Da ist dann ἐσόμεθα nicht im Sinne einer Ermahnung gemeint[2]), geschweige daß man übersetzen dürfte „wir werden sein wollen[3])", sondern gegenüber dem präsentischen Präteritum γεγόαμεν soll das, was sich an die vorhandene Erfüllung dieser Bedingung anschließt, zwar nicht als etwas Nothwendiges[4]), wohl aber als etwas auf Grund derselben Gewisses und also von dem an und forthin Statthabendes vorgestellt werden. Denn es heißt nicht „wir werden mit ihm auferstehen[5])", sondern wir werden uns in der Verfassung befinden, welche mit σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ausgedrückt ist. So nämlich will der Nachsatz aus dem Vordersatze vervollständigt sein, obgleich an sich τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα[6]) im Sinne der Angehörigkeit gefaßt werden könnte[7]), in welchem Falle aber, da sonst αὐτοῦ nicht fehlen könnte, die Auferstehung überhaupt und nicht die Auferstehung Christi gemeint wäre: was sich mit dem Gedankenzusammenhange eben so wenig verträgt, als wenn man in den Worten eine Hinweisung auf die zukünftige leibliche Auferstehung finden will[8]). Ist nun im Vordersatze τοῦ θανάτου αὐτοῦ von τῷ ὁμοιώματι, dieses aber von σύμφυτοι abhängig, so muß auch der Nachsatz in der Art vervollständigt sein wollen, daß τῆς ἀναστάσεως von τῷ ὁμοιώματι und

---

[1]) gegen Reiche. [2]) gegen Reiche, Bisping. [3]) so Fritzsche. [4]) so Rückert, Meyer. [5]) so Philippi. [6]) vgl. z. B. 1 Thess. 5, 8. [7]) so Calvin. [8]) gegen Olshausen, Ewald u. A.

Digitized by Google

nicht von σύμφυτοι abhängt[1]), da der Apostel den Nachsatz nur dann so unvollständig ausdrücken konnte, wenn er aus dem Vordersatze alles dasjenige, statt dessen nichts Anderes eintrat, also τῷ ὁμοιώματι nicht minder als σύμφυτοι und αὐτοῦ wiederholt wissen wollte. Σύμφυτοι bedarf aber allerdings eines ausgesprochenen Objekts, und τῷ Χριστῷ oder αὐτῷ hinzuzudenken[2]), geht um so weniger an, als in diesem Falle vor τῆς ἀναστάσεως der alsdann im Sinne des Mittels verstandene Dativus τῷ ὁμοιώματι wiederholt oder durch τῷ angedeutet sein müßte[3]). Im Sinne des Mittels läßt sich übrigens τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ oder auch τῷ ὁμοιώματι allein, welches übrigens die Abtrennung von dem unmittelbar folgenden Genitiv schlechterdings nicht verträgt[4]), schon um deswillen nicht fassen, weil der Apostel ὁμοίωμα sicherlich ebenso meint wie 5, 14, also nicht als Bezeichnung dessen, woran Christi Tod sein Abbild hat, wie etwa der Taufe[5]), oder eines in der Taufe erfolgten sittlichen Todes[6]), sondern so, daß Christi Tod und Auferstehung selbst das Gleichniß ist für dasjenige, worin sich diese Vorgänge abbildlich, gleichartig wiederholen. Zwischen συνετάφημεν αὐτῷ εἰς τὸν θάνατον und σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ besteht hienach, abgesehen von dem Unterschiede, daß Ersteres Bezeichnung eines Vorgangs, Letzteres Aussage eines durch den Vorgang geschaffenen Thatbestands ist, keine andere wesentliche Verschiedenheit, als daß im letztern Falle außer der Betheiligung am Tode Christi durch die Taufe auch das Verhältniß von Bild und Nachbild ausgedrückt ist, welches zwischen dem Todeszustande Christi und dem durch die Taufe hergestellten Christenstande obwaltet. Nur zu dieser Auffassung von ὁμοίωμα schickt sich der Ausdruck σύμφυτοι γεγόναμεν. Denn σύμφυτος heißt erstens „mitgeworden" und daher „eingeboren, angeboren", zweitens „gleichen Ursprungs" und daher „verwandt", drittens „mit Etwas in Eins verwachsen" und also „drein verflochten", und viertens „unter sich in Eins verwachsen", und daher auch „be-

[1]) gegen Rückert, de Wette, Krehl u. A. [2]) so z. B. Fritzsche, Baumgarten-Crusius, van Hengel. [3]) vgl. de Wette. [4]) gegen Bisping u. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 37. [5]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [6]) so z. B. Meyer, Philippi, Tholuck.

Digitized by Google

wachsen". Die dritte dieser Bedeutungen findet hier Anwendung. Aber dann kann dasjenige, wovon es heißt, daß wir damit verwachsen und darein verflochten sind, nur eines Andern und nicht unser eigen sein, also nicht dasjenige, was bei uns dem Tode und der Auferstehung Christi Gleichartiges sich findet, unsere ethische Entstorbenheit und Neubelebtheit, sondern Christi Tod und Auferstehung selbst als das Gleichniß, welchem unser Christenstand nach den beiden Beziehungen abbildlich entspricht, sofern wir erstens das Leben, in welchem wir vor Gott der Sünde schuldig waren, hinter uns haben, und zweitens in einem nicht mehr von der Sünde beherrschten, sondern Gotte gewidmeten Leben stehen. Letzteres ist uns durch Ersteres gesichert, weil der Tod Christi, mit welchem verwachsen zu sein vermöge der durch ihn vollbrachten Sühnung der Sünde das Ende unserer Sündenschuld ist, seine Auferstehung im Gefolge hatte, so daß wir eben damit auch in einem Leben stehen, welches Gemeinschaft des Lebens des Auferstandenen ist.

Als etwas, das von dem an sein wird, nachdem wir in den Tod Christi verflochten sind, ist unsere Verflochtenheit in seine Auferstehung vorgestellt. Wenn nun der Apostel mit τοῦτο γινώσκοντες fortfährt, so kann dieser Participialsatz nicht für eine die futurische Aussage bestätigende Berufung auf das christliche Bewußtsein gelten wollen. Man könnte ihn dafür nehmen[1]), wenn ἐσόμεθα im Sinne einer Ermahnung zu fassen wäre. Faßt man es dagegen als Aussage dessen, was von dem an sicherlich der Fall sein wird, so gilt ja das Gleiche von γινώσκοντες und ist also dessen Auflösung in γινώσκομεν γάρ, bei welcher der präsentische Satz Bestätigung des futurischen sein soll, schlechterdings unstatthaft[2]). Man müßte also vielmehr das mit τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα ausgesagte objektive Verhältniß durch das entsprechende und also ihm gleichzeitig gedachte erfahrungsmäßige Bewußtsein bestätigt sein lassen[3]). Aber dann müßte es γνωσόμεθα γάρ heißen, weil die Meinung nicht die wäre, das Sein, von welchem die Rede ist, beruhe auf dem dafür geltend gemachten Erkennen, sondern die Wirklichkeit des erstern würde durch Hinweisung auf die Thatsache des letztern

[1]) mit Reiche, de Wette, Bisping. [2]) gegen Rückert, Reithmayr. [3]) so Meyer.

Digitized by Google

bestätigt sein sollen. Andererseits ist aber τοῦτο γινώσκοντες auch nicht blos so viel als καὶ τοῦτο γινώσκομεν[1]) oder vielmehr γνωσόμεθα[2]), sondern das Participium drückt aus, daß sich mit solchem Sein solches Innewerden verbinde, daß letzteres im Gefolge des erstern statthaben werde[3]). Der Apostel meint nämlich nicht ein Wissen, daß er eben so gut εἰδότες hätte schreiben können[4]), geschweige gar durch einen Verstandesakt gewonnenes Wissen[5]), was γινώσκειν eben so wenig heißt als „bedenken“[6]). Ein erfahrungsmäßiges Innewerden ist es, wenn wir vermöge unserer Verflochtenheit in Christi Auferstehung erkennen, daß unser alter Mensch zu dem angegebenen Zwecke mitgekreuzigt worden ist. Um richtig zu würdigen, was hiemit gesagt sein will, muß man vor allem fragen, warum es nicht heißt, συνεσταυρώθημεν, sondern ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη. Wenn der Apostel anderwärts schreibt Χριστῷ συνεσταύρωμαι[7]), so sagt er von sich, dem Christen, etwas aus, das in Folge eines hinter ihm liegenden Lebensvorgangs jetzt von ihm gilt. Hier dagegen sagt er von den Christen etwas aus, das ihrer aus dem Zusammenhange des adamitischen Geschlechts herstammenden und darnach beschaffenen, jetzt also für sie abgethanen Persönlichkeit geschehen ist. Denn nicht eine Personifikation[8]) ist ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, nicht Bezeichnung einer Sinnesweise[9]), sondern der Christ unterscheidet sein Ich, wie es das durch den heiligen Geist neu gewordene ist, von eben ihm in seiner natürlichen und also sündhaften Verfassung. Von letzterem heißt es nun, es sei mitgekreuzigt, an der Kreuzigung Christi mitbetheiligt worden. Daß sich der Apostel so ausdrückt, anstatt zu sagen, er sei mitgetödtet worden, geschieht sicherlich nicht blos deshalb, weil Christus eben durch Kreuzigung und nicht anders getödtet worden ist[10]). Ueberall wo Christi Tod ausdrücklich als Kreuzestod benannt wird, soll daran erinnert werden, daß er nicht nur den Tod, auch nicht nur einen schmerzensreichen Tod durch Menschenhand, sondern daß er die Schmach, als Verbrecher hingerichtet zu werden, erlitten hat. Solchem Aeußersten mußte er sich unter-

[1]) so Philippi. [2]) so Fritzsche. [3]) vgl. Th. Schott. [4]) gegen de Wette, Philippi u. A. [5]) so van Hengel. [6]) so Bisping. [7]) Gal. 2, 20. [8]) so Meyer. [9]) so de Wette, Rückert, auch Philippi. [10]) gegen Meyer u. A.

Digitized by Google

ziehen, um unsere Schuld zu sühnen und damit ein Heiland der Sünder zu werden. Wer sich ihn nun seinen Heiland werden läßt und sich in dieses Gemeinschaftsverhältniß zu ihm begibt, der ist an dem, wodurch er unsere Schuld gesühnt hat, an seinem Kreuzestod betheiligt: als Mitgekreuzigter hat er das hinter sich, zu dessen Tilgung Christus dieses Aeußerste erlitten hat. So meint es der Apostel, wenn er sagt, er sei Christo mitgekreuzigt. Eine andere Bewandtniß hat es aber mit der vorliegenden Stelle, wo es von dem Ich in seiner natürlichen Verfassung, von dem für den Christen abgethanen und der Vergangenheit angehörigen Ich heißt, es sei mitgekreuzigt worden. Dieses Ich hat eben damit, daß sich der Christ in die Gemeinschaft des Gekreuzigten begab, in so fern aufgehört zu sein, als sein Leben nunmehr ein Leben in der Gemeinschaft des Auferstandenen ist. Durch dieselbe Betheiligung an Christi Kreuzestode, welche den Christen schuldfrei gemacht hat, ist sein bisheriges sündhaftes Ich einem Tode anheimgefallen, welcher Wirkung desselben Kreuzestodes ist, der die Sünde gesühnt hat. Denn nicht etwas, das wir gethan haben, nicht unsere Selbstkreuzigung[1]) oder unser Gelübde, der Sünde abzusterben[2]), liegt in dem passivischen Satze ausgedrückt. Wie könnte dieß auch ein Gegenstand unseres erfahrungsmäßigen Innewerdens heißen? Wir werden, sagt der Apostel, die Erfahrung machen, daß solches uns geschehen und zwar zu dem nun benannten Endzwecke geschehen ist.

Es ist nicht so, wie man wohl gemeint hat, daß in dem von γινώσκοντες abhängigen Satze der Nachdruck auf demjenigen Theile desselben ruht, welcher den Zweck benennt, wozu unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist[3]). Dieß selbst, daß er mitgekreuzigt worden ist, bildet den Inhalt der Erfahrung, welche wir nach des Apostels Versicherung machen werden, nachdem wir in den Tod Christi verflochten sind und, gleichwie er im Tode sein der Sühnung unserer Sünden gewidmetes Leben hinter sich hatte, mit dem Leben, in welchem wir vor Gott der Sünde schuldig waren, durch unsere Bekehrung zu ihm, dem Versöhner, abgeschlossen haben.

---

[1]) so z. B. de Wette, Bisping. [2]) so Reiche. [3]) so Th. Schott.

Digitized by Google

Denn daß durch dieselbe Betheiligung an dem Tode Christi, durch welche wir die Versöhnung empfangen haben, auch unser alter Mensch einem in Christi Kreuzestode begründeten Tode anheimgefallen, also die Macht der Sünde über uns gebrochen ist, das ist eine Erfahrung, welche wir nun je und je machen, nachdem wir der Sündenschuld entledigt sind. Allerdings aber schließt diese Erfahrung auch in sich, zu welchem Zwecke unser alter Mensch Christo mitgekreuzigt worden ist. Der Zweck war, daß der Leib der Sünde vernichtigt würde, was hinwieder machen sollte, daß wir nicht mehr der Sünde dienten. Also weil unser Sündendienst ein Ende haben sollte, drum ist das geschehen, was den Leib der Sünde um Bestand und Wirkungsfähigkeit brachte. *Τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* kann an sich entweder eine Bezeichnung der Sünde oder eine Benennung des Leibes sein. Im erstern Falle müßte die Sünde als der Leib vorgestellt sein, in welchem der alte Mensch gelebt hat und ans Kreuz geschlagen worden ist. Denn nur diese appositionelle Fassung der Genitivverbindung ließe sich rechtfertigen, während schon die Annahme, der Apostel lasse die Sünde einen Leib haben, um das Bild von der Kreuzigung durchzuführen[2]), an dem Umstande scheitert, daß dieß eine schlechterdings unstatthafte und störende Unterscheidung zwischen der Sünde und ihrem Leibe mit sich brächte. Vollends aber liegt es weit ab, an einen Gegensatz des Ganzen der Sünde und ihrer einzelnen Erscheinungen[3]) oder ihres Organismus und seiner einzelnen Glieder[4]) zu denken. *Τὸ σῶμα* müßte dann vermöge des Gegensatzes, um dessentwillen der Ausdruck gebraucht wäre, auf eine durch den Zusammenhang nicht gerechtfertigte Weise betont sein, und hernach V. 12 sehen wir in verwandtem Zusammenhange vielmehr den Leib des Menschen selbst und dessen Glieder genannt und unterschieden. Aber auch der appositionellen Fassung der Genitivverbindung, bei welcher *τῆς ἁμαρτίας* den Ton hat, steht das Bedenken entgegen, daß man nicht absieht, zu welchem Zwecke oder aus welchem Grunde der Apostel die Sünde als einen Leib vor-

[1]) so z. B. Flatt. [2]) so z. B. Reiche, Olshausen. [3]) so z. B. Chrysostomus. [4]) so z. B. Philippi, Krehl.

Digitized by Google

gestellt haben sollte, es sei denn um etwa ihre Vernichtigung einer Verichtigung des menschlichen Leibes, wie sie durch Kreuzigung im eigentlichen Sinne geschieht, entgegenzusetzen. Daß er dieß an sich wollen könnte, soll nicht in Abrede gestellt werden, aber in diesem Zusammenhange will er es doch sicherlich nicht. Denn nicht auf der Anschauung, daß die Sünde in uns vernichtigt oder getödtet sei, beruht das Nachfolgende, sondern wir sind die Gestorbenen und unser Tod hat uns der Knechtschaft unter der Sünde entnommen. Zeugt dieß wider jede Erklärung des Ausdrucks τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, welche ihn für eine Bezeichnung der Sünde nimmt, so bedarf die andere, wornach er eine Benennung des Leibes ist, keiner weitern Rechtfertigung, als die uns 7, 24 der Ausdruck τὸ σῶμα τοῦ θανάτου bietet. Wie der Leib dort nach dem Tode benannt ist, ebenso hier nach der Sünde, beide Male nämlich nach solchem, was für den, dessen Leib er ist, in und mit ihm gesetzt ist, so daß, wer in dieser Leiblichkeit sein Dasein hat, eben damit in sündigem Verhalten steht und dem Tode unterliegt. Unser alter Mensch ist nun der in solchem Leibe lebende: er hat in und mit seiner leiblichen Natur — denn die menschliche Natur ist eben leibliche — die Sündigkeit seiner Willensrichtung überkommen. Wird aber unser alter Mensch in die Mitleidenschaft der Kreuzigung Christi begeben, so kommt damit der Leib um Bestand und Wirksamkeit, in und mit welchem für den, der ihn zu seinem Leibe hat, die Sünde gesetzt ist. Dieß ist dann für den, dessen alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, das Ende seiner Knechtschaft unter der Sünde, weil er hinfort sein Dasein, was sein persönliches Verhalten anlangt, nicht mehr in dem Leibe hat, mit welchem die Sündigkeit seiner Willensrichtung gegeben gewesen war. Wenn wir nun die Erfahrung machen, daß unser Dasein in dem Sinne, in welchem es hier in Betracht kommt, nicht mehr ein in diesem Leibe beschlossenes und damit unter die Sünde geknechtetes ist; so werden wir inne, welche hiezu gereichende Veränderung mit uns vorgegangen ist. Wir werden inne, daß unser Ich in seiner vormaligen Beschaffenheit in eine Mitleidenschaft der Kreuzigung Christi begeben worden ist, vermöge deren es durch Wirkung desselben Kreuzestodes Christi, an welchem betheiligt wir der

Digitized by Google

Schuld unserer Sünde ledig gehen, aufgehört hat, unser Ich zu sein; so daß wir nun auch nicht mehr in dem Leibe, welcher die Sünde mit sich bringt, und also auch nicht unter dem Banne des in ihm überkommenen sündigen Verhaltens unser persönliches Dasein haben.

Denn dieser Bann reicht nicht über das Dasein in jenem Leibe hinaus, wie der Apostel, um den Absichtssatz τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ zu rechtfertigen, mit den Worten ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας hinzufügt. Daß hier ὁ ἀποθανών von demselben Sterben gemeint sei, welches nachher ἀποθνήσκειν σὺν Χριστῷ heißt[1]), ist deshalb unmöglich, weil sonst die Näherbestimmung σὺν Χριστῷ gleich hier beigegeben sein müßte, nachher dagegen entbehrlich wäre. Sie tritt aber vielmehr gerade deshalb erst im folgenden Verse ein, weil vorher von dem die Rede gewesen ist, was man gemeinhin Sterben nennt. Andern Falls hätte der Apostel, welcher in dem Satze, auf den sich γάρ bezieht, von einem durch Betheiligung am Kreuzestode Christi gewirkten Tode gehandelt hat, ausdrücklich bemerken müssen, daß er mit ὁ ἀποθανών den in diesem Sinne Gestorbenen meine, womit aber dann auch die Beweiskraft wegfiele, welche der mit γάρ angefügte Satz haben soll. Fraglicher ist, was δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας heißen will. Auf keinen Fall kann mit δεδικαίωται die Herstellung eines Zustands der Rechtbeschaffenheit[2]) gemeint sein[3]). Denn daß Jemand außer Stand gesetzt ist, irgend Etwas zu thun, und deshalb auch nicht diese oder jene Sünde begeht, das macht ihn doch nicht zu Einem, welcher so beschaffen ist, wie er sein soll. Wir bleiben also bei der gewöhnlichen Bedeutung des Verbums, wornach die Meinung ist, daß mit dem Sterben eine Gerechtsprechung gegeben sei. In wie fern dieß, läßt sich nicht daraus erklären, daß der Tod Strafe der Sünde sei und also die Sünde gegen den, welcher sie im Tode gebüßt hat, keinen weitern Anspruch geltend machen könne[4]). Denn da vom Sterben überhaupt und nicht von einem durch menschlichen Richterspruch verhängten

[1]) so z. B. Glöckler, Krehl, Philippi, van Hengel. [2]) wie LXX Ps. 73, 13. [3]) gegen Th. Schott. [4]) so z. B. Usteri Entwickelung des paul. Lehrbegr. S. 211.

Digitized by Google

Tode der Hinrichtung insonderheit die Rede ist[1]), so steht jener Auffassung entgegen, daß die Strafe der Sünde, wenn wir auch vom Endgerichte absehen wollten, nach dem Sterben im Todeszustande fortwährt. Dazu kommt, daß ein Satz, welcher den Gestorbenen seine Sünde gebüßt haben und damit seiner Schuld quitt sein ließe, das nicht beweisen würde, was bestätigt sein will. Man hat deshalb erklärt, als ob δεδικαίωται gleichbedeutend wäre mit ἠλευθέρωται, in dem man sich seltsamer Weise darauf berief, daß Freisprechen nur eine besondere Art des Befreiens sei[2]); oder man hat die wirkliche Bedeutung des Verbums festgehalten, aber eine thatsächliche Befreiung von der beherrschenden Macht der Sünde verstanden[3]). Letzteres wird allerdings das Richtige sein, aber es bedarf einer bessern Begründung, da sonst δικαιοῦν prägnanter Weise mit ἀπό verbunden immer[4]) eine Gerechtsprechung bedeutet, welche Einen der Schuld ledig erkennt. Man wird geltend machen müssen, daß es nicht heißt, der Gestorbene sei in Betreff seiner Sünde, sondern er sei ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, also hinsichtlich seiner Beziehung zur Sünde überhaupt gerechtgesprochen worden. Da nun δικαιοῦν τινά auch von dem gebraucht wird, welcher Einem Recht spricht und ihm dadurch gegen Unrecht hilft[5]), so kann die prägnante Verbindung des δεδικαίωται mit ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας den Sinn haben, daß der Verstorbene durch thatsächliches Rechtserkenntniß gegen den Anspruch der Sünde auf ihn Recht bekommen habe und also gegen ihn im Rechte sei[6]). Der Anspruch aber der Sünde auf ihn war nicht der, daß er gestraft werde, sondern daß er ihren Willen thue. Dem macht der Tod ein Ende, ist also ein thatsächliches Rechtserkenntniß Gottes, welches dem Menschen Recht gibt wider solchen Anspruch der Sünde auf ihn. Dann gilt aber ein Gleiches auch von demjenigen Tode, den der Mensch damit stirbt, daß er bei Leibesleben in die Gemeinschaft des gekreuzigten Christus eintritt. Denn es ist wirklich ein Tod, den er damit stirbt: er hat von dem an sein bisheriges Dasein als das Dasein seines alten Menschen abgeschlossen hinter sich.

[1]) gegen Carpzov u. A.; vgl. Wolf curae z. d. St. [2]) so z. B. Fritzsche nach den griechischen Auslegern. [3]) so z. B. Reiche, de Wette, Meyer. [4]) auch Sirach 26, 29. [5]) vgl. z. B. LXX Jes. 1, 17. [6]) vgl. Tholuck.

Digitized by Google

Doch was der Apostel bis hieher als Inhalt der Erfahrung benannt hat, welche die in das Gleichniß des Todes Christi Verflochtenen und mit ihm in Eins Verwachsenen machen werden, deckt sich nicht mit dem Inhalte des Satzes ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. Denn der auferstandene Christus lebt, von dem Christen aber ist bisher nur als von dem Verstorbenen die Rede gewesen, welche das nicht mehr ist, was er bis zu seiner Betheiligung am Tode Christi gewesen war. Daher folgt nun, was von dem Leben zu sagen ist, in welchem er nach solchem Tode steht. Und zwar folgt es im Anschlusse an V. 7. Nachdem hier von dem im gemeinen Sinne Verstorbenen etwas ausgesagt war, was auf den am Tode Christi Betheiligten und in diesem Sinne Gestorbenen Anwendung leidet; so folgt nun, was von dem Letztern über jene Aussage Hinausgehendes gilt. Sind wir des Todes gestorben, welcher ein Sterben mit Christo, nämlich ein von dem seinigen zwar zeitlich geschiedenes, aber dennoch als Betheiligung an dem seinen geschehenes Sterben ist; so sind wir dessen im Glauben gewiß, daß wir auch in einem Leben stehen werden, welches Gemeinschaft seines gegenwärtigen Lebens ist. Der Apostel schreibt nicht, wir werden in solchem Leben stehen, sondern, wir sind dessen im Glauben gewiß, daß wir solches Leben haben werden. Um so weniger trifft man seinen Gedanken, wenn man ihn die Forderung aussprechen läßt, daß der Christ ein für alle Mal gestorben sein und fortan ohne Rückfall sein neues Leben entfalten müsse[1]). Andererseits besagt πιστεύομεν auch nicht, daß wir uns eines Lebens in Gemeinschaft des Lebens Christi versichert halten dürfen[2]), sondern daß wir desselben im Glauben gewiß sind. Wir können den Tod, welcher Betheiligung am Tode Christi ist, nicht gestorben sein und dieser Gewißheit ermangeln, welche ja durch Versetzung in die Gemeinschaft des Gestorbenen und Auferstandenen in uns geschaffen ist. Nur so eignet sich V. 8 zur sachlichen Fortsetzung des an ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα angeschlossenen Participialsatzes, indem zu der Erfahrung, von der es dort hieß, daß wir sie sicherlich machen werden, wenn wir in Gemeinschaft des Todes Christi stehen,

[1]) so Tholuck, Krehl. [2]) gegen Köllner, Th. Schott.

Digitized by Google

nunmehr ein Glaube hinzutritt, von dem es heißt, daß er da sich findet, wo man mit Christo gestorben ist. Daß unsere Betheiligung am Tode Christi unserm Dasein unter dem Banne der Sünde ein Ende gemacht hat, ist eine Erfahrung, die wir je und je machen; daß wir fortan in einem Leben stehen werden, welches Gemeinschaft des Lebens Christi ist, will geglaubt sein. Denn wenn es einerseits mit dem Futurum *συνζήσομεν* unzweifelhaft die gleiche Bewandtniß hat, wie oben mit *ἐσόμεθα*, und also das Leben, welches der Apostel meint, nicht ein Leben der jenseitigen Zukunft ist[1]), so ist es andererseits nicht minder irrig, den Begriff des Lebens mit dem der Seligkeit[2]) oder mit dem der Sittlichkeit[3]) zu vertauschen. Das Leben im vollen Sinne des Wortes ist gemeint, welches uns aus der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus entfließt, und daß wir solchen Lebens fortan theilhaft sein werden, will ebenso geglaubt sein, wie daß Jesus auferstanden ist und lebt.

Dieser Glaube ist nun derselbe, den der Apostel ausgesprochen hat, als er schrieb *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*, und vermöge dessen er die Taufe eine Betheiligung an der Bestattung Christi nannte, indem sich, wenn sie dieß ist, von selbst ergibt, daß es mit ihr auf ein durch sie ermöglichtes Wandeln in Lebensneuheit abgesehen ist. Mit V. 8 erscheint also der Gedankenzusammenhang abgeschlossen, welchen das *γάρ* des 5. Verses an die Aussage, was uns durch die Taufe geschehen und was damit beabsichtigt gewesen ist, angeschlossen hat. Ein Bedürfniß, daß dieses Gedankengefüge auch noch den Participialsatz miteinbegreife, welcher im 9. Verse folgt, besteht nicht. Er eignet sich auch nicht zur Vervollständigung desselben. Denn auf keinen Fall kann er eine Grundangabe für den Glauben sein, von welchem der 8. Vers gesagt hat. Nur dann könnte er so gemeint sein, wenn der Apostel gesagt hätte: wir glauben, daß wir in dem neuen Leben beharren, beständig darin bleiben werden[4]). Aber es heißt nur *ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ*. Der Glaube aber, welcher diesen Inhalt

---

[1]) gegen Reiche u. A. [2]) so z. B. van Hengel. [3]) so z. B. de Wette. [4]) so z. B. Fritzsche, Bisping.

Digitized by Google

hat, gründet sich keineswegs auf das Wissen, daß Christus, nachdem er von den Todten erstanden ist, nicht mehr stirbt, oder mit anderen Worten — denn diesen zweiten Satz von ὅτι unabhängig sein zu lassen, hat man kein Recht —, daß der Tod keine Herrschaft mehr über ihn hat[1]): er ist für den mit Christo Gestorbenen in der Kunde seiner Wiedererstehung überhaupt gegeben. Man hat daher vorgezogen, εἰδότες in καὶ οἴδαμεν aufzulösen[2]), statt dessen es wohl noch besser zu πιστεύομεν in dasselbe Verhältniß gesetzt würde, wie oben γινώσκοντες zu τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. Das Wissen, daß Christus nicht mehr stirbt, nachdem er von den Todten auferweckt worden ist, erschiene dann mit dem Glauben, daß wir mit ihm leben werden, verbunden und in ihn eingeschlossen. Aber es befremdet doch immerhin, daß der Apostel nur so anhangsweise einen für seine bisherige Beweisführung entbehrlichen Gedanken in den Zusammenhang einfügen sollte. Auch ist die namentliche Nennung des Subjekts Χριστός ihrer Entbehrlichkeit wegen auffällig, wenn εἰδότες in so enger Verbindung mit dem vorhergehenden Satze steht. Fängt es dagegen eine neue Periode an, so erklärt sie sich, da diese Periode über den alsdann zwischensätzlichen 10. Vers hinweg in V. 11 sich fortsetzt, aus dem gegenüberstehenden οὕτως καὶ ὑμεῖς. Und während aus dem Vorhergegangenen nicht ersichtlich werden wollte, was den Apostel veranlaßt habe, unsern Glauben, daß wir mit Christo leben werden, als einen solchen zu bezeichnen, welcher das Wissen bei sich hat, daß Christus nicht mehr stirbt; so fällt dagegen sogleich in die Augen, welcher Zusammenhang zwischen diesem Wissen und dem in V. 11 benannten Denken statthat. Denn letzteres beruht wirklich auf ersterm. Ob λογίζεσθε als Indikativ[3]) oder als Imperativ gefaßt sein will, ist eine hievon unabhängige Frage. Mag man εἰδότες an V. 8 sich anschließen oder V. 11 einleiten lassen, in beiden Fällen ist der Eintritt eines Imperativsatzes gleich unvorbereitet, während das οὖν des 12. Verses den Eindruck macht, als ob hier erst die ermahnende Folgerung aus der voraufgegangenen Darlegung gezogen werde. Und dieser Eindruck dürfte

[1]) gegen Rückert, Meyer. [2]) so Fritzsche, Philippi. [3]) so Bengel.

Digitized by Google

sich in der That rechtfertigen. Denn einer Ermahnung, so von sich zu halten, wie wir V. 11 lesen, konnte es bei denen kaum bedürfen, welche mit dem Apostel glaubten, daß ihnen ein Leben, welches Gemeinschaft des Lebens Christi ist, gesichert sei, und welche wußten, daß Christus, der Mittler des Heils, dessen Sterben die ein für alle Mal geschehene Lösung seiner Beziehung zur Sünde und dessen Leben ein Leben der Beziehung zu Gott ist[1]), in einem Leben steht, welches den Tod für immer hinter sich hat. Man hat die erste Hälfte des 10. Verses — ὃ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ — so verstanden, als besage sie, worauf es Christus mit seinem Sterben abgesehen habe: er litt ihn, soll die Meinung sein, in Beziehung auf die Sünde, sei es um sie zu sühnen[2]) oder um sie wegzuschaffen[3]). Allein wie kann man glauben, daß der Ausdruck ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ hier so ganz anders gebraucht sei, als im 2. Verse, wo der Dativus nicht ein sogenannter dativus commodi oder detrimenti, sondern von dem Begriffe des Verbums abhängig und also das Sterben nicht als ein solches, das in Bezug auf die Sünde Etwas wirkt, sondern als das Ende der Beziehung zur Sünde gemeint war? Und würde dann nicht die nothwendige Gleichartigkeit beider Hälften des Verses fordern, daß man ζῇ τῷ θεῷ von einem Leben verstehe, welches Gotte gewidmet ist, ihm Etwas zu leisten? womit aber aller Zusammenhang zwischen V. 9 und V. 10 entschwindet[4]). Nimmt man dagegen τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν in demselben Sinne wie V. 2, so steht dem Sterben Christi, welches Abbruch seiner bis dahin stattgehabten leidentlichen Beziehung zur Sünde gewesen ist[5]), sein nunmehriges Leben als ein Leben der Zukehr zu Gott, welches seine Beschaffenheit von dem Gotte hat, dem es zugekehrt ist, entsprechend gegenüber. Beides aber, solches Todtsein für die Sünde und solches Lebendigsein in der Richtung zu Gott, gilt vermöge unserer Beschlossenheit in Christo Jesu — denn ohne Grund bezieht man ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nur auf letzteres[6]) — auch von uns: nur freilich mit dem Unterschiede, daß es bei Christo nur der physischen

[1]) vgl. z. Gal. 2, 20. [2]) so z. B. Reiche, Philippi. [3]) so z. B. Krehl. [4]) gegen Olshausen, Meyer u. A. [5]) vgl. Tholuck, Meyer. [6]) gegen Rückert, de Wette u. A.

Digitized by Google

Beschaffenheit seines Naturlebens, bei uns dagegen von der ethischen Beschaffenheit unsers Personlebens gilt. Vermöge der innerlichen Veränderung, welche durch unsere Versetzung in die Gemeinschaft Christi mit uns vorgegangen ist, empfängt unser Ich seine sittliche Beschaffenheit nicht mehr von der Sünde, gegen die es verschlossen, sondern von Gotte, dem es mit seinem Leben zugekehrt ist. Aber nur ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, also nur sofern sich unser Ich in dem durch Christum ihm vermittelten sittlichen Stande befindet, sind wir der Sünde todt und Gotte lebendig: unsere Beschlossenheit in ihm macht uns dazu. Sollte nun, wenn es so mit dieser Einschränkung gemeint ist, der Christ, der, wie es vorher geheißen hat, eines Lebens sich gläubig getröstet, welches Gemeinschaft des Lebens Christi ist, doch noch erst der Ermahnung bedürfen, so von sich zu halten? Wird nicht vielmehr, daß er so von sich hält, die Voraussetzung bilden, auf welche hin er ermahnt wird, sein Verhalten damit übereinstimmen zu lassen? Auch der Beisatz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dürfte in so fern für diese Auffassung des λογίζεσθε sprechen, als nur bei ihr seine Nothwendigkeit unverkennbar ist, während er im andern Falle mindestens entbehrlich und unveranlaßt scheint.

Mit der Hinweisung auf etwas, das die Leser als Christen wissen müssen, hat der Apostel seine Rechtfertigung der Frage begonnen, wie es möglich sei, daß wir in der Sünde leben wollen, der wir gestorben sind, und mit der Hinweisung auf etwas, wofür sie als Christen sich achten, schließt er sie, wenn wir V. 11 richtig verstanden haben. Sie müßten nicht wissen, hat er gesagt, was es um die Taufe sei, wenn sie die Berechtigung seiner Frage nicht anerkennen wollten. Denn durch die Taufe sind sie an der Bestattung Christi betheiligt, in die Gemeinschaft seines Todeszustands begeben worden. Hiemit waren sie aber auch, so gewiß er auferstanden ist, dazu bestimmt, in Lebensneuheit zu wandeln. Sind sie ja doch hinfort auch der Auferstehung Christi mittheilhaft und werden inne, daß es mit ihrem vorigen Leben, wo sie unter die Sünde gebannt waren, vorbei ist; und sind sie ja doch im Glauben gewiß, hinfort in einem Leben zu stehen, welches Gemeinschaft des Lebens Christi ist, und achten sich, weil sie wissen,

Digitized by Google

in was für einem schlechthin neuen Leben er steht, vermöge ihrer Beschlossenheit in ihm der Sünde todt und Gotte lebendig. So hat der Apostel dargethan, daß der Christ, nachdem er der Sünde gestorben ist, nicht kann in ihr leben wollen: er würde sich, so gewiß Christi Tod und Auferstehung untrennbar zusammengehören, mit seiner Taufe auf Christum, die ihn des Todes Christi theilhaft machte, und würde sich mit seinem Glauben, daß sein Leben hinfort ein Leben der Gemeinschaft Christi sei, in welcher er sich der Sünde todt und Gotte lebendig achtet, in Widerspruch setzen. Weder mit der Betheiligung an Christi sühnhaftem Tode, noch mit dem Glauben an die Gemeinschaft seines Lebens verträgt es sich, der Sünde gestorben zu sein und doch bei ihr zu beharren. Diese, wie man sieht, nicht auf den Vordersatz, sondern auf den Nachsatz des 2. Verses bezügliche Darlegung hat der Apostel mit der Anrede ἢ ἀγνοεῖτε eingeleitet. In die Anrede οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε läßt er sie ausgehen, um von da zu einer durch sie begründeten Ermahnung fortzuschreiten. Denn es war ihm, wie schon die Anrede ἢ ἀγνοεῖτε erkennen ließ, zu der er V. 3 überging, und wie sich jetzt bestätigt, nicht blos um Abwehr gegnerischer Mißdeutung der christlichen Lehre, sondern im Zusammenhange damit um Ermahnung der Leser zu einem Wandel zu thun, welcher solche Mißdeutung thatsächlich widerlege.

und sie sollen sich dem gemäß Gotte zu Dienst begeben. 6, 12—14.

Die Fassung der Ermahnung, zu welcher der Apostel auf Grund der vorausgegangenen Darlegung V. 12 übergeht, wird unserer Erklärung des 11. Verses zur Bestätigung dienen. Denn nicht etwas dem vorher genannten Dafürhalten Gleichartiges bildet den Gegenstand derselben, wie es, wenn λογίζεσθε Imperativus wäre, bei der Verbindung durch οὖν der Fall sein müßte, sondern verboten finden wir solches, das sich mit jenem Dafürhalten nicht verträgt und somit bei denen nicht statthaben darf, welche so von sich halten. Die Ermahnung besteht nämlich aus einem doppelten Verbote, welches dem νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, und aus einem doppelten Gebote, welches dem ζῶντας δὲ τῷ θεῷ entspricht[1]), und das eine wie das andere bezieht sich auf die sittliche Beschaffenheit

[1]) vgl. z. B. Meyer, de Wette.

Digitized by Google

des äußern, nicht des innern Lebens, und hat die innerliche Abkehr von der Sünde und Zukehr zu Gott zu seiner Voraussetzung. Denn daß unter σῶμα auch die Seele und unter μέλη auch Herz, Wille, Verstand mitbegriffen[1]) oder daß mit ersterm das menschliche Ich und mit letzterm die Mannigfaltigkeit seiner Kräfte und Lebensäußerungen[2]) gemeint sei, ist eine Erfindung, die sich selbst richtet. Der Apostel bezeichnet die Herrschaft der Sünde, welche bei den Lesern nicht statthaben soll, als eine Herrschaft derselben in ihrem sterblichen Leibe, weil er die sittliche Richtung und Beschaffenheit ihres innerlichen Personlebens, welche dem Christen vermöge seiner Beschlossenheit in Christo eignet, als selbstverständlich voraussetzt und also nur an ihr Leben nach außen, welches ja eben ein leibliches ist, die Forderung zu stellen hat, daß es nicht in Widerspruch, sondern in Einklang damit stehe. Als sterblich bezeichnet er hiebei ihren Leib im Gegensatze zu der Lebendigkeit, von welcher er so eben gesagt hat. Ihr Ich ist in Christo Jesu entsprechender Maßen lebendig, wie er selbst: es steht in einem Leben, welches Gemeinschaft des ein für alle Mal dem Tode entnommenen Lebens Christi und für welches eben deshalb das frühere Dasein unter der Sünde schlechthin vorbei ist. Wie sollten sie nun bei solcher im Leben Christi begründeten Lebendigkeit ihr Dasein in dem Leibe, welcher sterblich ist, durch die Sünde beherrscht sein lassen, welche sie seinen Begierden gehorsamen macht? Um dieses Gegensatzes willen nennt der Apostel den Leib sterblich, also nicht, weil seine Sterblichkeit es ist, welche die sinnlichen Reizungen mit sich bringt[3]), und nicht um daran zu erinnern, daß des Leibes Tod Sold der Sünde sei[4]), oder um es als schimpflich darzustellen, wenn man den Geist der Sünde unterthan mache, welche doch nur in dem zerbrechlichen Leibe wohne[5]), oder als ungereimt, wenn man, um den Gelüsten des sterblichen Leibes zu folgen, das unsterbliche Christenwesen aufgebe[6]). Ein zwiefaches Sein des Christen ist unterschieden, das in Christo, dem lebendigen, und das im Leibe, dem sterblichen. Wer nun, anstatt ersteres in letzterm zu bethätigen, in seinem Leibe die Sünde eine Herrschaft

[1]) so Philippi. [2]) so Reiche. [3]) so z. B. Tholuck. [4]) so z. B. de Wette, Philippi. [5]) so Köllner, van Hengel. [6]) so Meyer.

Digitized by Google

haben läßt, welche seinen Begierden gehorsam macht, der begeht eine zwiefache Thorheit: er gebraucht die Macht nicht, welche ihm das Leben Christi über den sterblichen Leib und damit über die Sünde gibt, und er läßt sich in den Tod verflechten, welchem der Leib anheimfällt, während er ein Leben besitzt, dessen auch sein Leib mittheilhaft werden würde. Hierin liegt schon, daß ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι örtlich gefaßt sein will. Man hat sich dawider auf 5, 21 berufen[1]). Aber der Begriff des Todes erweckt eben keine örtliche Vorstellung, wie der des Leibes[2]); sondern vielmehr die einer Macht, was hinwieder bei der des Leibes nicht der Fall ist. Nicht in der Art herrscht die Sünde, daß sie den Leib zum Organ ihres Herrschens macht[3]) und also ihn herrschen läßt über den Menschen, wie nach 5, 21 den Tod. Im Leibe herrschend wirkt sie die leiblichen Begierden, diese Aeußerungen ihrer selbst, welchen der Mensch unterthan wird. Wo es ihr gelingt, solchen Gehorsam zu Wege zu bringen, wie ihn der Apostel mit den unzweifelhaft so und nicht anders zu lesenden Worten[4]) ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ bezeichnet, da hat sie am Leibe den Ort eines Herrschens, welches mit Grund ein βασιλεύειν heißt, weil ihr der Leib als ein ihr zuständiges Herrschaftsgebiet überlassen und ihr Wille als der hier maßgebende thatsächlich anerkannt ist.

Es wäre Schuld der Leser, wenn die Sünde bei ihnen zu solcher Herrschaft gelangte, und zwar nicht blos, sofern sie es zu hindern vermöchten, sondern auch, weil es nicht dazu kommen kann, ohne daß sie selbst die Hand dazu bieten. Daher tritt zu dem Satze des 12. Verses, welcher sagt, was nicht sein soll, der andere hinzu, welcher sagt, was sie nicht thun und was sie statt dessen thun sollen, Letzteres aber im Gegensatze nicht blos zu dem zweiten, sondern in seiner ersten Hälfte auch gegenüber dem ersten der beiden verbietenden Sätze[5]). Denn sich selbst gleichwie aus der Todtenwelt her lebendig Gotte zu Gebote zu stellen ist das Widerspiel desjenigen Verhaltens, welches die Sünde zu jener Herrschaft gelangen läßt. Ob man in dem Satze, welcher dieß fordert, ὡς liest oder ὡσεί, ist nicht gleichgültig, und mit Unrecht

[1]) z. B. Th. Schott. [2]) vgl. 7, 23. [3]) gegen Philippi. [4]) vgl. Meyer. [5]) vgl. Rückert.

Digitized by Google

vernachläßigt man die letztere Lesart, deren Beglaubigung doch hinter derjenigen, welche zur Bevorzugung der Lesart ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ bestimmt, nicht viel zurücksteht[1]). Liest man ὡς, so meint man darin ausgedrückt zu sehen, wie gut die an die Leser gestellte Forderung ihrem Christenstande als einer aus der Todtenwelt entsprungenen Lebendigkeit entspreche[2]). Nun liegt aber näher, ζῶντας ebenso wie vorher ὅπλα ἀδικίας und nachher ὅπλα δικαιοσύνης als Prädikat zu dem Objekte des in allen drei Sätzen einen und selben Verbums zu fassen. Und dieß ist es unzweifelhaft, wenn ὡσεί gelesen wird, statt dessen um so eher ὡς geschrieben werden mochte, als *EI* vor *EK* leicht übersehen wurde und ὡσεί in den pauliniſchen Briefen nicht weiter vorkommt. Ὡσεί gehört dann zu ἐκ νεκρῶν und bezeichnet die Lebendigkeit, in welcher sich die Leser Gotte zu Gebote stellen sollen, als eine solche, wie sie da sich findet, wo Einer aus der Todtenwelt her lebendig geworden ist. Wie dieser das Dasein, aus welchem er in den Todeszustand übergegangen ist, schlechthin hinter sich hat und in einem durch den zwischenliegenden Todeszustand von jenem Dasein völlig geschiedenen Leben steht; so soll das Leben, in welchem sie sich Gotte zu Gebote stellen, mit ihrem frühern Dasein, wo sie unter dem Banne der Sünde gewesen sind, Nichts gemein haben und unverworren damit sein. Ἐκ νεκρῶν ist also weder im Sinne des Erstehens aus dem Sündentode[3]) gemeint, noch im Sinne jener Betheiligung an Christi Auferstehung, welche dem an seinem Tode Betheiligten nicht fehlen kann[4]). Letzteres wäre unpassend, weil in diesem Sinne todt zu sein ein Zustand ist, welcher nicht aufhört, wenn die Gemeinschaft des Lebens Christi eintritt, und Ersteres liegt außerhalb des Zusammenhangs. Nehmen wir dagegen ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν als Vergleichung mit dem Leben eines aus dem leiblichen Todeszustande Hervorgegangenen, so ergibt sich nun auch erst ein voller Gegensatz dieses Gebots gegen das Verbot, dem es entspricht. Denn ein Christ, welcher die Sünde in seinem Leibe eine auf Gehorsam gegen dessen Begierden abzielende Herrschaft haben ließe, würde Gotte zu eigen sein wollen, ohne sich doch als

[1]) vgl. Lachmann. [2]) vgl. z. B. de Wette, Meyer, van Hengel. [3]) so z. B. Rückert, Baumgarten-Crusius, Philippi. [4]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

einen in jenem Sinne Lebendigen ihm zu Gebote zu stellen: er würde die Lebendigkeit, deren er sich vermöge seiner Beschlossenheit in Christo theilhaft achtet, mit dem Dasein, in welchem er vordem unter der Sünde gestanden hat, auch fernerhin verworren sein lassen. Er stellt die Glieder seines Leibes, in dem er lebt, nicht als Waffen der Gerechtigkeit Gotte für seinen Krieg gegen die Sünde, sondern als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der wider Gott streitenden Sünde zu Gebote. Letzteres ist nur die Fortsetzung dessen, was er schon immer gethan hat, während er jetzt als Christ das Erstere zu thun anfangen müßte: ein Gedanke, welcher dem Unterschiede des präsentischen und des aoristischen Imperativus entsprechen dürfte.

Sofern V. 12 den Lesern sagt, was bei ihnen nicht stattheben solle, V. 13 dagegen, was sie nicht thun und was sie statt dessen thun sollen, bilden der verbietende und der gebietende Satz des 13. Verses, wie ja auch ihr Verbum eines und dasselbe ist, ein zusammengehöriges Ganzes, das als solches neben den verbietenden Satz des 12. Verses tritt. Dieß nicht zu übersehen ist für die richtige Auffassung des Folgenden von Belang. Auf keinen Fall will nämlich ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει ein Verbot sein von der Art, wie μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι[1]). Als Verbot gefaßt würde der Satz vermöge der Sinnesverschiedenheit, die zwischen dem Imperativus und dem imperativischen Futurum statthat, nicht den Lesern Etwas verbieten, sondern der Sünde. Aber auch das kann der Apostel nicht sagen wollen, er versehe sich dessen von den Lesern, daß die Sünde nicht über sie Herr sein werde, da ein solcher Satz keinen Grund für die Ermahnung böte, auf welche γάρ zurückweist[2]). Einen solchen bietet er nur, wenn man ihn nach dem nächsten Wortverstande als Vorhersagung faßt. Und zwar dient er dann nicht etwa, die Leser zu ermuntern, daß sie das thun, wozu sie ermahnt sind[3]), indem sie ja, wenn es sich anders verhielte, gar nicht im Stande wären, es zu thun, sondern Grund und Berechtigung der Ermahnung selbst zeigt er auf[4]). So gewiß nämlich Sünde nicht Herr sein wird über die Leser, so gewiß hängt es von ihnen ab, ob ihre Glieder

[1]) so z. B. Flatt. [2]) gegen Fritzsche. [3]) so z. B. Meyer. [4]) vgl. Philippi.

Digitized by Google

der Sünde dienen oder Gott: sie selbst stellen sich und das Ihre Gotte zu Gebote oder der Sünde. Also können sie ermahnt werden, das Erstere zu thun und nicht das Letztere, und der Apostel konnte seiner Ermahnung die Fassung geben, welche sie im 13. Verse hat, auf den also auch das folgende γάρ zunächst sich bezieht. Es verhält sich aber deshalb so mit ihnen, wie er sagt, daß Sünde nicht Herr sein wird über sie, weil der Christenstand ein Stand unter Gnade und nicht unter Gesetz ist. Denn Gnade giebt, was der ihr Unterstellte bedarf; Gesetz dagegen fordert nur, was man thun soll.

Aber indem der Apostel diesen Satz ausspricht, tritt ihm auch gleich die Möglichkeit entgegen, daß man ihn zu demselben Zwecke mißdeuten oder mißbrauchen könnte, wie den am Schlusse des 5. Kapitels ausgesprochenen. Daß Christ werden und bei der Sünde verbleiben sich ausschließt, hat er dem Irrthume gegenüber dargethan, als ob die Thatsache, daß mit dem Eintreten des Gesetzes eine Steigerung der Sünde bezweckt war, welche hinwieder zu desto höherer Steigerung der Gnade ausschlagen sollte, den Christen auf den Gedanken bringen könnte, durch Verbleiben bei der Sünde der Gnade zu desto reicherer Entfaltung zu verhelfen. Eine Thatsache der Heilsgeschichte war es dort, deren christliches Verständniß er gegen verkehrte Anwendung sicherstellte. Gleiche Mißdeutung aber oder gleichen Mißbrauch konnte jetzt auch der auf den Christenstand selbst bezügliche Satz erfahren, in welchem er ihn einen Stand unter Gnade und nicht unter Gesetz genannt hat. Doch ist es nicht schlechthin dasselbe, wenn er V. 1 fragte ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ und jetzt V. 15 fragt ἁμαρτήσωμεν. Dort wäre der Uebertritt in einen neuen Wandel ausgeschlossen, hier das Sündigen im einzelnen Falle offengelassen[1]). Dazu kommt die Verschiedenheit der Fragestellung. Ob die christliche Lehre vom Zwecke des Gesetzes für das Richtige erkennen lasse, bei der Sünde zu beharren, war oben die Frage; jetzt lautet sie, ob der Christ um deswillen, weil er unter Gnade und nicht unter Gesetz ist, Sünde thun möge. Ebenso aber, wie dort, wird sogleich ersichtlich,

Denn der Stand unter der Gnade bringt nicht mit sich, daß man sündigen mag, sondern daß man im Dienste der Gerechtigkeit steht, wie vorher im Dienste der Unsittlichkeit. 6, 15—23.

[1]) vgl. Th. Schott.

Digitized by Google

daß es dem Apostel nicht sowohl um Verwahrung der christlichen Lehre gegen widersacherische Mißdeutung zu thun ist, als vielmehr um Verhütung eines Wandels der Leser selbst, welcher solcher Mißdeutung Recht geben würde. Denn wie V. 3 mit ἢ ἀγνοεῖτε, so geht er hier mit οὐκ οἴδατε zu einer Darlegung über, welche die Leser erinnern soll, wie ganz etwas Anderes aus dem Stande unter der Gnade folge, als daß man immerhin sündigen möge.

Einen das Knechtsverhältniß im Allgemeinen betreffenden Satz hält er den Lesern vor, einen Satz, von dem sie zugeben müssen, daß er von jedem Knechtsverhältnisse gilt, in welchem sie stehen mögen. Dann kann aber auch keine Erklärung der mit dem Vorhergehenden so enge zusammengehörigen Worte ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην richtig sein, bei der man ein Ueberschwanken in einen auf das Knechtsverhältniß zu Gott sonderlich bezüglichen Gedanken annehmen muß[1]). Wir bedürfen dieser Annahme nicht, wenn wir aufgeben, ἁμαρτίας und ὑπακοῆς für Subjektsgenitive zu halten, was sie ja doch unmöglich sein können. Denn erstens müßten sie den Artikel haben, weil die Sünde und der Gehorsam als zwei einander entgegengesetzte Herren vorgestellt wären und Personenstelle verträten; weshalb auch die Entschuldigung, daß bei Abstraktis der Artikel häufig fehle[2]), kraftlos ist. Zweitens aber ist es schlechthin undenkbar und wird durch keine Berufung auf die Genialität des Schriftstellers[3]) denkbarer, daß der Gehorsam als ein Herr dessen, welcher gehorcht, vorgestellt sein sollte. Um so undenkbarer ist dieß, als drittens unmittelbar vorher die Zusammengehörigkeit des Gehorchens und des Knechtseins ausdrücklich betont ist, so daß also der Knecht des Gehorsams als ein dem Gehorsam Gehorsamer gedacht wäre. Und endlich hätte vollends der Apostel noch wie absichtlich das Verständniß dadurch erschwert, daß er die dativische Verbindung von δοῦλοί ἐστε nicht fortsetzte, sondern mit Genitivis fortfuhr. Nehmen wir dagegen diese Genitive für Genitive der Eigenschaft[4]), so fallen nicht nur alle diese Schwierigkeiten weg, sondern zugleich verschwindet auch die Unebenmäßigkeit eines zum Theil allgemeinen,

[1]) so z. B. Rückert, de Wette. [2]) so de Wette. [3]) gegen Krehl. [4]) vgl. z. B. Hebr. 7, 2; Luc. 16, 8; 18, 6.

Digitized by Google

zum Theil besondern Gedankens. Ihr seid, heißt es nun, Knechte entweder, die sich versündigen, was zum Tode führt, oder die da gehorsamen, was als gerecht darstehen macht. Ein Drittes, sagt die Gegensetzung ἤτοι — ἤ, gibt es nicht. Die sonst viel erörterte Frage, was für ein Tod gemeint sei, ob zeitlicher oder ewiger, leiblicher oder geistlicher, beantwortet sich bei dieser Auffassung von selbst, und ebenso die andere, ob δικαιοσύνη von der sittlichen Rechtbeschaffenheit oder von dem Stande des richterlich Gerechten zu verstehen sei.

Von diesem Ergebnisse aus rückschauend auf den vorhergehenden Theil des Satzes erwarten wir, daß auch hier der Nachdruck auf dem Gehorchen liege[1]). Sonst läßt man ihn bald auf δοῦλοι, bald auf ἐστέ ruhen, indem man erklärt: „Wem ihr euch als Knechte zum Gehorsam zu Gebote stellt, dem seid ihr Knechte", nämlich Knechte und nicht unabhängig von ihm[2]), oder „dem seid ihr nun wirklich Knechte", nämlich wirklich in solchem von da an bleibendem Verhältnisse zu ihm[3]). Aber in diesem Zusammenhange kann es dem Apostel nicht darauf ankommen, den Lesern zu sagen, daß sie Knechte Christi oder Gottes seien und nicht Freie, noch auch daß sie wirklich und bleibend in solchem Verhältnisse zu ihm stehen. Um ihnen deutlich zu machen, wie unverträglich Sündigen mit ihrem Stande unter der Gnade sei, muß er sie darauf hinweisen, was ihr Knechtsstand für sie mit sich bringe und von ihnen fordere. Dieß ist aber nichts Anderes, als daß sie sich ihrem Herrn zu Gebote stellen, ihm dienstbereit sind und Gehorsam leisten. Der Nachdruck muß also auf den Relativsätzen liegen, von denen ohnehin bei der gewöhnlichen Auffassung der zweite, ᾧ ὑπακούετε, da dieß nicht heißen kann „dem ihr zu gehorchen habt"[4]), völlig müßig seine Stelle einnimmt. Dieß ist nur dann nicht der Fall, wenn er dem ersten, in welchem die betonte Stelle des παριστάνετε beachtet sein will, mit gleicher Betonung nebengeordnet ist, wie er ja auch in der That ganz dasselbe besagt. Denn sich Einem als Knecht zu Gebote stellen und ihm

---

[1]) vgl. Th. Schott. [2]) so z. B. Meyer, Krehl, van Hengel. [3]) so z. B. de Wette, Bisping. [4]) gegen Reiche, Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

Gehorsam leisten ist wesentlich gleich und eins. Hinwieder aber bedarf Ersteres, wie man aus V. 13 ersehen kann, des Beisatzes εἰς ὑπακοήν nicht, um diesen Sinn zu haben. Man wird also besser thun, diese Worte davon abzuscheiden und sie mit gleicher Betonung wie ᾧ ὑπακούετε an δοῦλοί ἐστε anzuschließen; in welchem Falle sie den Mittelbegriff bilden, der von ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους zu ᾧ ὑπακούετε überführt. Daß Letzteres von Ersterm durch δοῦλοί ἐστε getrennt ist, dient dazu, es um so stärker zu betonen, wie es denn in der That schlüßlich und eigentlich darauf ankommt, daß man Gehorsam leiste. Wir erklären also: Dem, welchem ihr euch als Knechte zu Gebote stellt, zum Zwecke des Gehorsams seid ihr Knechte, dem seid ihrs, welchem ihr gehorcht, seid Knechte entweder — denn ein Drittes gibt es nicht —, die gegen ihres Herrn Willen thun und sich damit den Tod verdienen, oder solche, die in Gehorsam leben und deshalb vor ihrem Herrn gerecht sind.

Und zu dieser Erklärung des Verses, zu ihr durchweg und nur zu ihr, stimmt nun der Inhalt der Danksagung gegen Gott, durch welche der Apostel seine Frage gleichsam halb zurücknimmt. Denn dieß ist das Verhältniß der beiden Verse zu einander und nicht, wie man gewöhnlich meint, das eines Obersatzes und eines Untersatzes, aus denen sich ein unausgesprochener Schluß von selbst ergebe[1]). Wozu — so vermitteln wir uns den Uebergang — wozu noch erst die Frage an die Leser, ob sie nicht wissen, daß man Knecht nur dem ist, dem man gehorcht, und daß man nur die Wahl hat, ein sündiger oder ein gehorsamer Knecht zu sein, wenn Gotte dafür Dank zu sagen ist, daß die Zeit, wo sie sündige Knechte waren, abgeschlossen, wie das nachdrücklich betonte ἦτε sagt, hinter ihnen liegt, und daß sie statt dessen gehorsam geworden sind? Erst hier bezeichnet der Apostel dasselbe, was er vorher einen sündigen Knechtsstand genannt hat, indem er jetzt τῆς ἁμαρτίας schreibt, als eine Knechtschaft unter der Sünde. Aber den Gegensatz bildet nicht, daß sie Knechte geworden seien, die unter dem Gehorsam stehen, sondern es heißt einfach, wie es der

[1]) so z. B. Fritzsche, Rückert, de Wette, Meyer, Philippi.

Digitized by Google

Zusammenhang mit dem vorigen Verse mit sich bringt, sie seien gehorsam geworden. Oder sollte in dem Beisatze εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς die Nennung der neuen Herrschaft enthalten sein, in deren Dienst die Leser aus dem der Sünde übergetreten sind? Um sie in ihm benannt zu finden, muß man ihn, da ὑπακούειν εἴς τι nimmermehr gleichbedeutend sein kann mit ὑπακούειν τινί[1]), in τῷ τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε auflösen, was in aller Hinsicht unrathsam ist. Schon die Attraktion, welche dann stattfände, litte an nicht geringer Härte. Sodann würde der Ausdruck παραδίδοσθαι εἰς τύπον διδαχῆς, da Akt. 14, 26 εἰς τὸ ἔργον die Bestimmung ausdrückt, für welche ein παραδίδοσθαι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ geschah[2]), seines Gleichen nur an solchen Stellen haben, wo von einem Dahingeben in Schlimmes[3]) oder in feindliche Gewalt[4]) die Rede ist. Endlich will sich τύπος διδαχῆς, was nichts Anderes als eine eigenthümliche Lehrausprägung, also eine Lehre in der Besonderheit ihres Inhalts[5]), und nicht ein als Inhalt einer Lehre vorliegendes Ideal ist[6]), schlechterdings nicht dazu schicken, Benennung der Herrschaft zu sein, in deren Dienst sich die bisher unter der Sünde Gestandenen begeben haben. Läßt man sich dagegen von der Verwandtschaft der Begriffe διδαχή und παραδίδωμι leiten, so liegt es nahe, die Attraktion aufzulösen in εἰς τὸν τύπον διδαχῆς ὃν παρεδόθητε[7]), indem bei dieser Auflösung derselben ὃν παρεδόθητε so viel sein kann als ὃς παρεδόθη ὑμῖν[8]). Mit εἰς ist dann dem ὑπηκούσατε das beigefügt, worauf hin sie gehorsam worden sind[9]), gehorsam nämlich schlechthin, ohne daß man τῷ θεῷ hinzuzudenken braucht[10]), also gehorsame Knechte im Gegensatze zu sündigen. Die ihnen kundgethane Lehre, und zwar in der Eigenthümlichkeit ihres von aller andern Lehre sie unterscheidenden Inhalts, hat die Wirkung auf sie geübt, daß sie sich aufrichtig, wie der Apostel ausdrücklich beifügt, weil er nur deshalb darauf bauen kann, zum Gehorsam bekehrten. Wie hierin liegen solle, daß diese Lehre eine von der Lehre des Apostels selbst

[1]) vgl. Fritzsche. [2]) gegen Meyer. [3]) 1, 26. [4]) Xenoph. Hell. 1, 7, 3; Demosth. 515 u. 1187. [5]) vgl. Akt. 23, 25. [6]) gegen Reiche u. A. [7]) so Ewald, vgl. Winer Gramm. S. 149. [8]) vgl. 3, 2. [9]) vgl. Matth. 12, 41. [10]) wie van Hengel.

Digitized by Google

verschiedene, mehr judaistische gewesen sei[1]), ist eben so wenig abzusehen, als sich ein Grund entdecken läßt, warum es eine eigenthümlich paulinische gewesen sein soll[2]). Er kann nicht rühmen, daß sich die Leser von der Sünde zum Gehorsam bekehrt haben, ohne die Lehre, auf welche hin sie sich bekehrt haben, für die zu solcher Wirkung geeignete zu erkennen. Hinwieder aber ist die Wirkung, welche die Lehre gethan hat, eine solche, die zu üben eine jede von ihm als christlich anerkannte Lehre geeignet sein mußte. Daß er aber, indem er den Ausdruck τύπος διδαχῆς gebraucht, auf das eigenthümliche Gepräge dieser Lehre hinweist, geschieht nicht gegenüber anderer Lehre, welche auch solche Wirkung thun könnte, sondern im Gegensatz zu aller Lehre, welche dessen nicht fähig ist. Die christliche eben in ihrer Christlichkeit ist es gewesen, auf welche hin sie aus Sündern gehorsame Knechte geworden sind. Wie sollten sie nun von eben dieser Lehre meinen, sie erlaube denen zu sündigen, an welchen sie die ihr entsprechende Wirkung damit erzielt hat, daß sie gehorsam wurden? Es bedarf also — denn so steht V. 17 dem 16. Verse gegenüber —, es bedarf bei ihnen im Grunde der Erinnerung nicht, daß Knechtsein und Gehorsamsein zusammengehört, wenn sie nur dessen sich bewußt bleiben, was sich aus ihrem Uebertritte von der Sünde zum Gehorsame, wie nun im Folgenden zu lesen sein wird, für ihre weitere Lebensführung ergibt.

Wir haben in V. 16 keinen Obersatz, in V. 17 keinen Untersatz gefunden: also kann uns auch V. 18 für keinen Schlußsatz gelten, wofür man ihn genommen hat, obgleich man sich gestehen mußte, daß dann der Apostel mit οὖν, das sich eben deshalb auch wirklich geschrieben findet, und nicht mit δέ hätte fortfahren sollen[3]). Andererseits ist aber V. 18 auch keine Fortsetzung des 17. Verses[4]) oder bloße Wiederholung seines Inhalts[5]), sondern anknüpfend an ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, worin enthalten liegt, daß den Lesern Befreiung von der Sünde widerfahren ist, deren Knechte sie bis dahin gewesen waren, geht er von ὑπηκούσατε, dieser Aus-

[1]) so van Hengel. [2]) so z. B. Meyer. [3]) so Reiche, Rückert. [4]) gegen Fritzsche. [5]) gegen Meyer.

Digitized by Google

sage dessen, was sie gethan haben, zu dem Passivum ἐδουλώθητε über und sagt von einer Knechtung, die ihnen in Verbindung mit jener Befreiung widerfahren ist[1]). Sie sind aus der einen Unfreiheit unter der Sünde nicht erledigt worden, ohne in eine andere unter der Gerechtigkeit versetzt zu werden: ein Ausdruck, welchem allerdings, sofern ein Leben der Gerechtigkeit vielmehr Freiheit heißen müßte, die Bemerkung ἀνθρώπινον λέγω zum Zwecke der Verständigung beigefügt werden mochte. Denn diese Bemerkung, welche in ihrer Beziehung auf den einzelnen Ausdruck ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ so viel ist als ἀνθρώπινον λόγον λέγω[2]), entweder auf das Folgende[3]) allein oder zwischensätzlich auf das Vorhergehende und Folgende[4]) zu beziehen, wäre nur dann etwa möglich, wenn sich der Imperativsatz ohne γάρ anfügte. Andererseits hat aber auch die gewöhnliche Beziehung derselben auf das Vorausgehende dieß gegen sich[5]), daß es den Begriff ἀσθένεια τῆς σαρκός willkürlich einschränken heißt, wenn man διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν von einer intellektuellen Schwäche der Leser versteht, die den Apostel dazu bestimmt habe, sich des unmittelbar vorhergegangenen Ausdrucks zu bedienen[6]). Der wirkliche Wortverstand wäre vielmehr, daß ihnen vermöge der Beschaffenheit menschlicher Natur die sittliche Stärke fehle, um den entsprechenden Ausdruck für das mit ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ Ausgedrückte zu vertragen: was sich aber freilich mit der Art und Weise, wie er sich bisher zu ihnen gestellt hat, schlecht zusammenreimen würde. Dazu kommt, daß dasselbe γάρ, welches die Bemerkung auf das Folgende zu beziehen verbietet, nicht minder auch ihrer Beziehung auf das Vorhergehende im Wege ist, wenn es sich anders über den Satz ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν hinweg an ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ anschließen soll. Denn damit, daß man jenen Satz in Klammern einschließt, ist der Sache natürlich nicht geholfen[7]). Diese Schwierigkeit besteht, so lange sich γάρ nicht auf das ihm nächst Vorausgehende bezieht, und dieß ist wiederum so lange

[1]) vgl. Th. Schott. [2]) vgl. Xenoph. Hell. 7, 2, 15 u. Breitenbach z. d. St. [3]) so noch Bisping wieder. [4]) so Reiche, Reithmayr. [5]) vgl. z. B. Bisping, van Hengel. [6]) so z. B. Fritzsche, Rückert, de Wette, Tholuck, Meyer, Philippi. [7]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

unmöglich, als man διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν mit ἀνθρώπινον λέγω verbindet. Da nun der Apostel niemals, wenn er κατὰ ἄνθρωπον λέγω schreibt, eine derartige Grundangabe beifügt, wie wir sie im vorliegenden Falle beigefügt fänden, so ist der Versuch berechtigt, auch hier ἀνθρώπινον λέγω zu vereinzeln und einen Zwischensatz bilden zu lassen, hinter welchem sich der dadurch unterbrochene Satz ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ mit διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν zu Ende bringt. Und warum sollte es der Apostel nicht wirklich so meinen? Der Gedanke, der sich auf diese Weise ergibt, unterliegt keinem Bedenken. Es ist in der That die Schwachheit unserer angebornen Natur, welche verursacht, daß unsere Versetzung in das Leben der Gerechtigkeit darnach angethan ist, als eine Knechtung unter die Gerechtigkeit bezeichnet zu werden. Sonst wäre sie lediglich Befreiung, Befreiung aus der Macht der Sünde, die uns bisher im Dienste ihres Willens gehalten hatte und Herstellung in die Freiheit, unsern eigenen Willen zu thun. So aber, da wir in der angebornen Natur verbleiben, welche unvermögend ist, unsere sittliche Freiheit zu theilen, ist sie auch selbst wieder Untergebung unter einen Willen, der als ein von dem unsern unterschiedener — denn dieß ist er uns für die Naturseite unsers Lebens wirklich — zur Geltung kommt. Nicht frei von selbst geschieht, was recht ist, sondern in Gestalt eines Dienstes, für welchen unsere leibliche Natur fort und fort in Bewegung gesetzt sein will[1]).

Aber die Aussage dieses Gedankens ist nun doch wahrlich keine Belehrung der Leser über das, was sie sollen, daß der Apostel mit γάρ eine nähere Erläuterung solcher Belehrung in Form einer Ermahnung anfügen könnte[2]); und ist sie das nicht, so begreift man nicht, wie eine Erläuterung derselben in Form einer Ermahnung folgen kann[3]). Eine Erläuterung oder Begründung in das Gewand einer Ermahnung zu kleiden ist überall unmöglich[4]): vielmehr muß in solchem Falle γάρ dazu dienen, den Zusammenhang auszudrücken, in welchem die Ermahnung, nämlich nicht blos ihr

---

[1]) vgl. Th. Schott. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Rückert u. A. [4]) gegen Delitzsch z. Hebr. 12, 3.

Digitized by Google

Inhalt, sondern dieß selbst, daß solche Ermahnung geschieht, mit der vorhergegangenen Aussage steht. So im vorliegenden Falle. Der Apostel läßt die Ermahnung, daß die Leser ihre Glieder ganz ebenso, wie vordem der Unreinigkeit und der Widergesetzlichkeit, nunmehr der Gerechtigkeit dienstbar zu Gebote stellen sollen, nicht eintreten, ohne durch das sie rückwärts verbindende γάρ bemerklich zu machen, daß es diese an sie zu richtende Ermahnung gewesen ist, die er im Auge hatte, als er von ihrer wegen der Schwachheit ihres Fleisches geschehenen Knechtung unter die Gerechtigkeit sagte. Er hätte die mit ihnen vorgegangene Veränderung nicht unter diesem Gesichtspunkte benannt, wenn er sie nicht hätte ermahnen wollen, ihre leibliche Natur im Dienste der Gerechtigkeit zu brauchen, anstatt sich gehen zu lassen. Sie haben sie vordem der Unreinigkeit, welche Selbstentweihung des Menschen ist, und der Widergesetzlichkeit, welche alles der göttlichen Ordnung der Dinge widerstreitende Wesen umfaßt[1]), dienstbar zu Gebote gestellt und ihr also willentlich eine Verwendung gegeben. Ebenso sollen sie jetzt im Dienste der Gerechtigkeit thun. Jenes war ein Dienst, mit dem es auf die Widergesetzlichkeit abgesehen war, sie ins Werk zu setzen; dieses ist ein Dienst, mit dem es auf Heiligung abgesehen ist, sie zu gewinnen. Denn nicht zufällig fehlt bei ἁγιασμόν der Artikel, während ἀνομίαν ihn hat. Die Widergesetzlichkeit, welche hier ohne die Unreinigkeit genannt ist, weil als Endziel des sündigen Thuns die Verwirklichung des Widerspiels göttlicher Ordnung allein in Betracht kommt, ist etwas abgesehen von dem einzelnen Sünder Vorhandenes, durch ihn nur Mitverwirklichtes. Heiligung dagegen ist ein Vorgang an dem einzelnen Menschen.

Der Apostel hat die Leser ermahnt, ihre leibliche Natur der Gerechtigkeit, der sie angehören, zu Dienst zu begeben und so zu verwenden. Nicht als wäre zu besorgen, daß sie ihr sonst die Schmach anthäten, sie, wie vordem, der Unreinigkeit und Widergesetzlichkeit dienstbar zu machen. Wie sollten sie dieß, nachdem sie auf eine Lehre hin, wie die christliche ist, von Herzen gehorsam geworden sind? Aber gehen lassen könnten sie sich in ihrem äußern

[1]) vgl. z. 1, 24.

Digitized by Google

Leben, anstatt es zu heiligen. Sie könnten auf Grund der Freiheit, zu der sie gelangt seien, alles Zwangs, den sie sich anzuthun hätten, erledigt zu sein meinen. Daher hat er sie erinnert, daß ihnen um der Schwachheit ihres Fleisches willen mit ihrer Befreiung von der Sünde eine Knechtung unter die Gerechtigkeit widerfahren ist, und deshalb ermuntert er sie jetzt, ihre Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit zu begeben, unter Hinweisung einerseits auf die freie Stellung, die sie vordem der Gerechtigkeit gegenüber eingenommen haben, und auf deren Unersprießlichkeit, und andererseits auf den Gewinn, den ihnen ihre Knechtung unter Gott und seinen Willen bringt. Denn ein so enge zusammengehöriges, in dieser seiner Einheitlichkeit durch γάρ an die Ermahnung des 19. Verses angeschlossenes Satzgefüge bildet den Inhalt von V. 20—22[1]). Ihr seid, sagt er, einst der Gerechtigkeit gegenüber frei gewesen; aber das war die Zeit, als ihr Knechte der Sünde wart, und was euch damals eure Freiheit eintrug, wißt ihr. Denn καρπὸν ἔχειν und καρπὸν ποιεῖν ist zweierlei[2]): das eine Mal ist καρπός als Ertrag gemeint, der Einem erwächst[3]), das andere Mal als Erzeugniß, das er hervorbringt; dort ist es Besitz, hier ist es Werk. Wollte man also ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε Beantwortung der Frage τίνα καρπὸν εἴχετε τότε sein lassen, so müßte man unter dem, darob sie jetzt sich schämen, Uebel verstehen[4]), die den Lesern damals aus ihrem der Sünde dienstbaren, der Gerechtigkeit gegenüber freien Leben erwachsen sind, Uebel, unter die man allerdings auch die Leidenschaften rechnen könnte, aber eben als Uebel. Nicht die Schändlichkeit ihres Thuns, sondern die Verderblichkeit seiner Folgen müßte es sein, was jetzt sie schamroth macht: wie denn auch nur auf diese Weise begreiflich würde, daß der Apostel fortfährt τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος[5]). Denn die Bemerkung, daß dem Sünder die sündlichen Lüste und Thaten selbst ein Genuß seien, womit die Sünde ihn lohne, während sie mittelst eben dieses Genusses ihre Todesherrschaft an ihm erzeige[6]), trifft deshalb nicht zu, weil ihm ein solcher Genuß hinterher Ursache der Reue und

---

[1]) vgl. Meyer. [2]) gegen Reiche, Krehl. [3]) vgl. 1, 13. [4]) gegen Rückert, Philippi u. A. [5]) vgl. de Wette. [6]) so Th. Schott.

Digitized by Google

nicht der Scham sein würde. Man müßte ἐπαισχύνεσθαι im Sinne von „zu Schanden werden", also gleich καταισχύνεσθαι nehmen, was nicht angeht[1]), und würde auch nicht zu sagen wissen, in wie fern die Leser, nachdem sie Christen sind, in dieser Weise zu Schanden werden sollten. Aber auch ἐφ' οἷς von ἐπαισχύνεσθε abhängen zu lassen, geht nicht an, da ἐπαισχύνεσθαι nie mit ἐπί τινι und in den neutestamentlichen Schriften immer mit dem Akkusativ verbunden vorkommt. Ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε kann also nicht nur nicht Antwort auf die Frage, es kann auch, ganz abgesehen von der immerhin nicht unerheblichen Härte der alsdann angenommenen Attraktion[2]), nicht in der Art Bestandtheil der Frage sein, daß ἐκείνων aus ἐφ' οἷς zu entnehmen und zu τίνα κάρπον hinzuzudenken wäre[3]): man wird es vielmehr in ἐπὶ τούτοις ἃ νῦν ἐπαισχύνεσθε aufzulösen haben. Nun heißt aber ἔχειν τι ἐπί τινι Etwas zu einem Andern hinzu, also neben und außer ihm haben[4]). Die Frage lautet demnach: „Welche Frucht hattet ihr damals neben und außer den Dingen, deren ihr euch jetzt schämt?" Sie hatten das, was ihre Knechtschaft unter der Sünde mit sich brachte, schimpfliche und schmähliche Genüsse, deren sie jetzt sich in dem Sinne schämen, daß sie nichts mehr von ihnen wissen wollen. Denn so wird ἐπαισχύνεσθαί τι gebraucht[5]), und nicht ist von Handlungen die Rede, welche gethan zu haben sie sich schämen. Wenn sie nun gefragt werden, was für eine Frucht sie damals hatten außer und neben jenen Dingen, so erklärt sich diese Frage nur daraus, daß es nicht nur geheißen hat, sie seien Knechte der Sünde, sondern auch, sie seien der Gerechtigkeit gegenüber Freie gewesen. Ob sie von diesem Freiheitsstande Etwas gehabt haben, ist die Frage, und daß diese Frage verneinungsweise gestellt ist, wird gerechtfertigt durch den Satz τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος, welcher ohne μέν zu schreiben sein wird, da ihm diese Partikel, wenn sie ihn nicht, wie es sicherlich bei ihrer Einsetzung gemeint war, gegensätzlich mit dem folgenden verbinden soll, eine ungehörige Einschränkung beigibt, als sollte zunächst nur über das Ende jener

[1]) vgl. Tholuck. [2]) vgl. Rückert. [3]) so z. B. Fritzsche, Meyer. [4]) vgl. z. B. Xenoph. Cyrop. 1, 2, 11. [5]) vgl. z. 1, 16.

Digitized by Google

Dinge Etwas ausgesagt sein. Der einfache Satz τὸ τέλος ἐκείνων θάνατος genügt zum Beweise, daß die Leser zu jener Zeit keine Frucht gehabt haben. Denn wenn die Genüsse, welche sie damals von ihrer Knechtschaft unter der Sünde hatten, schlüßlich auf Tod hinauslaufen, so bleibt kein Raum für irgend welchen Ertrag, den sie davon gehabt haben sollten, daß sie der Gerechtigkeit gegenüber Freie waren.

Damals also haben sie keine Erfahrung gemacht, welche ihnen gegenüber der Gerechtigkeit frei zu sein als etwas Wünschenswerthes erscheinen ließe. Und jetzt dagegen nach ihrer Befreiung von der Sünde und Knechtung unter Gott, wie es dieß Mal heißt statt unter die Gerechtigkeit, weil es sich um den von Gott zu erwartenden Gewinn solchen Knechtsstandes handelt, haben sie ihre Frucht. Τὸν καρπὸν ὑμῶν von der christlichen Sittlichkeit zu verstehen, nachdem man vorher καρπός im Sinne des Ertrags oder Gewinns genommen hat, geht unmöglich an[1]). Wir bleiben bei der obigen Fassung des Ausdrucks. Unter Gott geknechtet sein, sagt der Apostel, bringt etwas ein, ihr habt euern Ertrag davon, nämlich εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον. Denn so werden diese Worte verbunden sein wollen, wenn es anders zulässig ist[2]), in einer neutestamentlichen Schrift Fortwirkung einer Präposition über das alsdann adverbialisch[3]) gemeinte τὸ δὲ τέλος hinaus anzunehmen[4]). Als Nächstes, für dessen Gewinnung die Knechtung unter Gott Etwas erträgt, ist dann Heiligung — denn „Heiligkeit" heißt ἁγιασμός nicht und niemals[5]) —, als Letztes und Schlüßliches ewiges Leben genannt. Denn Gott schenkt seinen Knechten ewiges Leben, während die Sünde die ihrigen mit dem Tode bezahlt. Es wird nun vollends deutlich sein, daß τὸν καρπὸν ὑμῶν nicht von sittlichem Streben und Handeln gemeint ist. Denn dieß wäre ja eben die Selbstheiligung. Wie könnte es also heißen ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν? Nicht davon sagt der Apostel, wozu den Lesern ihr nunmehriges Verhalten, sondern wozu ihnen ihr jetziger Stand der Knechtung unter Gott gedeihe:

---

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Winer Gramm. S. 374. [3]) wie z. B. 1 Petr. 3, 8. [4]) vgl. 7, 6. [5]) gegen de Wette, Tholuck, Meyer, Philippi u. A.

Digitized by Google

er will dadurch seine Ermahnung bekräftigen, daß sie ihre Glieder der Gerechtigkeit dienstbar zu Gebote stellen sollen. Wenn sie dieß thun, so thun sie nur, was ihnen zukommt, nachdem sie von der Sünde frei geworden sind, da diese Befreiung zugleich Knechtung unter die Gerechtigkeit war; und es wird sie nicht gereuen, so zu thun, statt in vermeintlicher Freiheit sich gehen zu lassen, weil es ihnen zur Heiligung und schlüßlich zu ewigem Leben gedeiht, zwischen welchem und dem Solde der Sünde nur ebenso die Wahl ist, wie zwischen Sünde und Gehorsam.

Weit entfernt also, daß sie sollten sündigen wollen, weil sie unter der Gnade sind, was nichts Anderes hieße, als daß sie Knechte sein wollen ohne Gehorsam, was sich aber auch, nachdem sie ja doch gehorsam geworden sind, nicht von ihnen erwarten läßt, sollen sie sich vielmehr gesagt sein lassen, daß ihre Befreiung von der Sünde, wie dieß die Beschaffenheit ihrer angebornen Natur mit sich brachte, zugleich Knechtung unter die Gerechtigkeit war, und sollen sich, anstatt sich in vermeintlicher Freiheit gehen zu lassen, mit dem, was sie natürlicher Weise sind, in den Dienst der Gerechtigkeit stellen, welcher ihnen zur Heiligung gedeiht und mit ewigem Leben gelohnt wird. In diesen einen Satz mögen wir den Inhalt des Abschnitts V. 15—23 zusammenfassen. Beachtenswerth ist der Unterschied zwischen diesem Abschnitte und dem vorhergegangenen. Oben, wo der Apostel einer Mißdeutung des über das heilsgeschichtliche Verhältniß von Gesetz und Gnade Gesagten entgegengetreten war, der Mißdeutung nämlich, als ob der Christ bei der Sünde verbleiben möge, weil dieß zur Mehrung des Reichthums der Gnade diene, hat er seine Leser, um sie im Zusammenhange mit seiner Abwehr dieser Mißdeutung zur thatsächlichen Widerlegung derselben zu ermahnen, auf die heilsgeschichtlichen Thatsachen des Todes und Lebens Christi hingewiesen, in deren Gemeinschaft versetzt der Christ nicht anders als Gotte zu Dienst könne leben wollen. Anders jetzt, wo er zu einer Mißdeutung des Gegensatzes zwischen dem Sein unter dem Gesetze und dem Sein unter der Gnade zu begegnen hatte, der Mißdeutung nämlich, als ob der Christ, weil er nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade steht, immerhin sündigen möge. Wie es sich hier um das

Digitized by Google

Wesen des Christenstandes handelt, so sind es auch Thatsachen der eigenen Geschichte des Christen, welche der Apostel geltend macht, um jetzt den stetigen Dienst des christlichen Gehorsams einzuschärfen, nachdem er oben Neuheit des christlichen Lebens gefordert hatte. Diesem Unterschiede entsprechend hat die Ermahnung oben dahin gelautet, nicht der Sünde zu leben, sondern Gotte, und lautet dagegen jetzt, daß die Leser ebenso der Gerechtigkeit dienstbar sein sollen, wie sie es vormals der Sünde gewesen sind.

Wohl aber schließt er einen Stand unter dem Gesetze aus, der für die unter dem Gesetze Gewesenen damit, daß sie an Christi Tod betheiligt wurden, ein nach dem Gesetze selbst zu Recht bestehendes und sittliches Rechtverhalten erst ermöglichendes Ende genommen hat. 7, 1—6.

Fährt nun der Apostel 7, 1 mit ἢ ἀγνοεῖτε fort, so hat es mit diesem Uebergange hier in sofern nicht die gleiche Bewandniß wie 6, 3, als dieß Mal eine zum Abschlusse gelangte Auseinandersetzung vorhergegangen ist, welche keines Erweises ihrer Richtigkeit mehr bedarf. Und so hat denn auch die Thatsache, auf welche sich der Apostel beruft, daß das Gesetz über den Menschen Herr ist, so lange er lebt, in dem Abschnitte 6, 16—23 keinen Berührungspunkt, welcher erkennen ließe, wofür oder wogegen er sich auf diese Thatsache berufe[1]). Er hat seine Widerlegung des ἁμαρτήσωμεν nur aus der Natur des Standes unter der Gnade hergeleitet, ohne sich darauf einzulassen, daß man nicht unter dem Gesetze zu stehen brauche, um zur Vermeidung der Sünde und zum Leben im Gehorsam verpflichtet zu sein[2]). Wohl aber hat er die Frage selbst, deren Beantwortung ihn in diesem Abschnitte beschäftigt, durch den Satz οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν veranlaßt sein lassen. Wenn nun seine Beantwortung derselben Nichts enthält, zu dessen Erweisung die mit ἢ ἀγνοεῖτε eingeführte Berufung könnte dienen sollen, so kann der Satz, zu dessen Aufrechterhaltung er sich jetzt anschickt, nur einer und derselbe mit dem sein, dessen mögliche Mißdeutung er sich V. 15 vergegenwärtigt hat. Allerdings ist es ihm bei seiner Abwehr dieser Mißdeutung darum zu thun gewesen, ein Bewußtsein der christlichen Gehorsamspflicht zu wirken, dessen Bethätigung die augenfälligste Widerlegung derselben wäre. Aber auf die Möglichkeit, den Satz so zu mißdeuten, hat er sich doch nur im Hinblicke auf solche Gegner der christlichen Lehre eingelassen, welchen das von ihm ausgesprochene Verhältniß des Chri-

[1]) gegen Reiche, Meyer. [2]) gegen Th. Schott.

Digitized by Google

sten zum Gesetze ein Anstoß war. Er hat sie widerlegt, indem er darthat, was für ein Wandel mit dem Stande unter der Gnade gegeben sei; aber den Anstoß, den auch solche, die einer derartigen Mißdeutung seines Satzes nicht fähig waren, an ihm nehmen konnten, hat er noch nicht beseitigt. Und solche gab es, wie man hier sieht, unter seinen Lesern selbst. Mit der Anrede ἀδελφοί, welche seit 1, 13 hier zum ersten Male wieder begegnet, wendet er sich an sie. Nicht als unterschiede diese Anrede selbst etwa die jüdischen Christen von der übrigen Gemeinde[1]). Sie lautet an sich selbst allgemein. Aber man erkennt, was ihn bestimmt hat, sie hier zu gebrauchen und V. 4 noch eindringlicher zu wiederholen, wenn er, ehe er sagt, an was er die Angeredeten erinnern wolle, die Bemerkung zwischenfügt γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ. Auch dieß ist keine Ausscheidung eines Theils der Gemeinde: er schreibt nicht „zu denen unter euch rede ich, welche Gesetzeskunde besitzen“[2]). Wie könnte er auch, da er doch nicht seine Anrede erklärt oder rechtfertigt, sondern zu wissen thut, wie er dazu komme, einen Satz dieses Inhalts geltend zu machen? Die Leser sollen sich dieß daraus erklären, daß er, nämlich jetzt und hier, zu solchen redet, die sich auf das Gesetz verstehen. Denn keineswegs vermißt man ein τοῦτο oder ὧδε, wenn sich die Bemerkung nur auf die nächsten Verse beziehen soll[3]). Es ist in dieser Hinsicht nicht anders als 11, 13. Wollte er aber nichts weiter, als die nun folgende Ausführung mit der Bemerkung einleiten, daß er sie um deswillen gebe, weil er die Leser überhaupt als im Gesetz Bewanderte kenne; so würde nicht nur unerklärt bleiben, warum er gerade hier die Anrede ἀδελφοί eintreten läßt, statt einfach fortzufahren wie 6, 3. 16, sondern er brauchte dann nur anzumerken, daß sie ja gesetzeskundig seien oder daß er sie dafür kenne, anstatt zu betonen, daß er zu solchen rede, die es sind. Thatsächlich ist, es demnach allerdings so, daß er sich an einen Theil der Leser wendet: nur vermeidet er, ihn ausdrücklich von der Gesammtheit zu besondern oder gar in der Anrede sonderlich zu benennen. Er überläßt es den Lesern, sich selbst zu denen zu zählen, die er auf

[1]) so z. B. Tholuck, Philippi. [2]) gegen Reiche. [3]) gegen Th. Schott.

Digitized by Google

einen der Gesetzeslehre angehörigen Satz verweist, und zwar in der Art verweist, daß man sieht, er will damit seine auf die Stellung des Christen zum Gesetz bezügliche Aussage gegen Bedenken sicherstellen und einleuchtend machen[1]). In der Natur der Sache liegt es dann, daß dieß solche sind, die zum Gesetze in einer innerlichen Beziehung stehen, wie sie der Christenstand eher ausschließt, als mit sich bringt. Eben deshalb aber drängt es ihn, an der Stelle, wo er zu einer für sie insonderheit bestimmten Darlegung übergeht, die Anrede ἀδελφοί eintreten zu lassen und sie im Verfolge derselben noch nachdrücklicher zu wiederholen. Sie sollen wissen, daß ihn ihre Bedenklichkeit über seinen Satz nicht hindert, sie den andern Lesern gleich und als Brüder zu achten.

So lange der Mensch lebt, erinnert er sie, ist das Gesetz Herr über ihn. Denn ohne Frage ist ὁ ἄνθρωπος Subjekt von ζῇ und nicht ὁ νόμος[2]). Je näher es liegt, von des Menschen Leben und Sterben zu sagen, desto ferner liegt der Gedanke an ein Leben und Sterben des Gesetzes, und nicht der Mensch überdauert der Natur der Sache nach das Gesetz, sondern das Gesetz ihn. Mit ὁ νόμος ist aber nicht jedwedes Gesetz[3]), noch das allgemeine Sittengesetz[4]), oder gar die allgemein menschliche Eheordnung[5]), sondern das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz, und zwar in seiner Einheitlichkeit, nicht hinsichtlich eines einzelnen, des im Folgenden sonderlich in Betracht kommenden Bestandtheils desselben[6]) gemeint. Es erhellt dieß aus dem aufgezeigten Zusammenhange mit 6, 14 und hiedurch mit 5, 20—21. Vom Gesetze überhaupt also, dem heilsgeschichtlich geoffenbarten, heißt es, daß die Dauer seiner Herrschaft über den Menschen mit dessen Lebensdauer zusammenfalle, wobei nicht ἐφ' ὅσον χρόνον den Ton hat[7]), sondern ζῇ, welcher Begriff ja gleich im folgenden Verse wiederaufgenommen, in ζῶντι mit Betonung wiederholt wird. Der Satz, den man so erhält, ist weder trivial noch unrichtig, daß man deswegen das Unmögliche annehmen müßte, ζῇ stehe hier, nämlich im 1. Verse — denn gleich im folgenden würde es nicht mehr

[1]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 352. [2]) gegen Bengel, Flatt u. A. [3]) so van Hengel. [4]) so Glöckler. [5]) so Olshausen [6]) so z. B. Bengel. [7]) so Meyer, Th. Schott, m. W. d. Schriftbeweis a. a. O.

Digitized by Google

der Fall sein —, als Bezeichnung des Lebens, wie es ethischer Weise von Natur beschaffen ist[1]). Im Unterschiede von sonstigen Gesetzen, denen man nur so lange untergeben ist, als man dem Gemeinwesen angehört, dessen Gesetz sie sind, gilt allerdings von dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze, daß es so lange über den Menschen Herr ist, als er in dem Leben steht, in welchem befindlich er ihm unterstellt worden ist: es hat so lange Anspruch auf ihn, auch wenn er sich ihm entzieht. Aber nicht dieß betont der Apostel, sondern daß sich über des Menschen Lebensdauer hinaus des Gesetzes Herrschaft nicht erstreckt, da es für das Leben im Fleische verordnet ist. Zum Beweise dient ihm die Thatsache, daß der Tod das zwischen Mann und Weib bestehende gesetzmäßige Verhältniß gesetzmäßig löst, und daß für das Weib, dessen Mann gestorben ist, keine gesetzliche Verpflichtung besteht, ihm und keinem Andern anzugehören. Der lebende Mann ist es, an den das Eheweib gesetzlich gebunden ist. Wenn er stirbt, ist sie losgelöst[2]) vom Gesetze des Mannes, oder, um κατήργηται genauer auszudrücken, ist sie des Standes quitt, in welchem sie an das Gesetz, sofern es für sie vom Mann handelt[3]), gebunden war. Obgleich es nämlich allerdings keinen Abschnitt des Gesetzes gibt, welcher eigens von der Ehe, geschweige vom Ehemanne handelt, so braucht man deswegen doch nicht τοῦ ἀνδρός Exegese zu τοῦ νόμου sein zu lassen[4]), was es bei der Ungleichartigkeit der beiden Begriffe schwerlich sein kann. Wie sollte auch mit τοῦ νόμου ein anderes Gesetz gemeint sein, als dasjenige, von dem es in der ersten Hälfte des Verses geheißen hat, das Weib sei durch dasselbe an den Mann gebunden? Dann ist also ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός das Gesetz, welches in der Art vom Manne handelt, daß es der Ehefrau sagt, was es für sie mit dem Manne für eine Bewandniß habe: es ist dasselbe Gesetz, auf das Matth. 19, 4 verwiesen wird.

Dieses Gesetz dient dem Apostel zum Beweise für den Satz, den er in Bezug auf das Gesetz überhaupt geltend gemacht hat. Und in der That war es auch das einzige, welches ihm dazu die-

---

[1]) so Philippi. [2]) vgl. z. Gal. 5, 4. [3]) vgl. Lev. 14, 2 LXX. [4]) wie Th. Schott.

Digitized by Google

nen konnte. Denn nur hier war zu sehen, wie eine Gesetzesbestimmung für die Dauer eines Lebens, aber nicht darüber hinaus, in Kraft blieb. Denn es mußte ja, damit dieß zu sehen kam, die für diesen Zweck verwendete Gesetzesbestimmung den ihr Unterstellten überdauern und doch auch umgekehrt der Letztere fortdauern, ohne ihr unterstellt zu sein. Bei dem ehelichen Verhältnisse, aber nur bei ihm, konnte Beides zugleich statthaben. Denn Mann und Frau bildeten hier in ihrer Zusammengehörigkeit den einheitlichen Gegenstand einer Gesetzesbestimmung, vermöge deren die Frau dieses und keines andern Mannes Weib sein sollte, so lange, aber auch nur so lange er lebte: wobei der Fall der Ehescheidung selbstverständlich außer Betracht bleibt, weil es sich eben nur um die gesetzliche Gebundenheit der Ehefrau handelt, die als Weib des Mannes, der sie zu seinem Weibe hat und haben will, als ὕπανδρος γυνή, dem Gesetze in dieser sonderlichen Beziehung untersteht. Der Tod des Mannes löst nun das gesetzliche Band, welches die Ehefrau an ihn bindet, somit aber auch das Band des Gesetzes selbst, durch welches sie bisher in dieser Lebensbeziehung gebunden gewesen war; und während sie sich vorher des als Ehebruch gebrandmarkten Gesetzesbruchs schuldig gemacht hätte, wenn sie einem Andern zu eigen geworden wäre, so ist es jetzt lediglich ihr freier Wille und hat das Gesetz ihr Nichts darüber zu sagen, wenn sie eines Andern Weib wird. Ja es ist, wie der genitivische Infinitivsatz τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα es ausdrückt[1]), mit dieser ihrer Freiheit vom Gesetze dieß bezweckt, daß sie in dem Falle, wenn sie einem Andern zu eigen wird, keine Ehebrecherin sei. Denn weil das Gesetz nur für das Leben verordnet ist, welches mit dem Tode endigt, so will es ein ihm unterstelltes Verhältniß nicht über den Tod hinaus, der es thatsächlich löst, unter seinem Banne behalten.

Wir haben in V. 2—3 keine Allegorie der Ehe[2]), keine typische Ausdeutung des mosaischen Ehegesetzes[3]) gefunden, sondern einen Beweis, und zwar einen keineswegs überflüssigen[4]) und

---

[1]) vgl. Meyer. [2]) so Olshausen, Philippi u. A. [3]) so Reiche. [4]) gegen Krehl, Philippi.

Digitized by Google

keineswegs unzutreffenden[1]) Beweis, daß es sich mit dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze wirklich so verhalte, wie in V. 1 gesagt war. Auch hat der Apostel nicht ein Beispiel aus vielen beliebig ausgewählt, um diesen Beweis zu leisten, so daß man etwa seine Wahl durch den Hinblick auf das nachfolgende Analogon desselben bestimmt glauben könnte[2]); sondern die Gesetzesbestimmung, auf die er sich beruft, ist ihrer Natur nach die einzige, deren er sich für seinen Zweck bedienen konnte. Wäre V. 2—3 eine allegorische Darstellung des Verhältnisses der Gemeinde zum Gesetze und der Wandlung desselben in ein Verhältniß zu Christo, so würde an dieser Allegorie die häßliche Ungefügigkeit beschwerlich fallen, daß nicht das Weib stirbt, sondern der Mann, und nicht das Gesetz stirbt, sondern Christus; und daß der Apostel den 2. Vers durch γάρ an V. 1 anschließt, würde schlechthin unbegreiflich bleiben. Oder wäre, um den Beweis zu leisten, welchen dieses γάρ in Aussicht stellt, auf eine nicht durch die Natur der Sache an die Hand gegebene, sondern um des folgenden Analogon willen beliebig gewählte Bestimmung des heilsgeschichtlichen Gesetzes hingewiesen, so müßte der Apostel V. 4 anders fortfahren, als mit ὥστε. Man nennt dieses ὥστε eine Folgerungspartikel, welche einführe, welches Verhältniß sich aus V. 1—3 für die Christen ergebe[3]). Aber ὥστε folgert nicht, wie sich denn auch der geschichtliche Vorgang ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ, den man eben deshalb unversehens mit der Zuständlichkeit eines Todtseins vertauscht[4]), aus dem Vorherigen unmöglich folgern ließe, sondern es drückt die Uebereinstimmigkeit aus, mit welcher sich das Folgende an das Vorherige anschließt[5]). Auch kann man nicht sagen, ὥστε weise auf V. 1—3 zurück, sondern es bezieht sich nothwendig entweder auf den in V. 2—3 bewiesenen Satz des 1. Verses oder auf die in V. 2—3 zum Zwecke des Beweises angeführte und ausgeführte Gesetzesthatsache. Das Erstere verträgt sich nicht mit der augenfälligen Beziehung, in welcher der mit ὥστε angeschlossene Satz inhaltlich zu V. 2—3 steht; und das Letztere verträgt

[1]) gegen Tholuck. [2]) gegen Fritzsche, Meyer. [3]) so z. B. Fritzsche, de Wette, Meyer, van Hengel. [4]) so z. B. Philippi. [5]) vgl. z. Gal. 3, 9.

Digitized by Google

sich mit ὥστε, welches ja kein bloßes οὕτως ist, nur dann, wenn in V. 2—3 nicht ein beliebig gewählter, sondern der allein mögliche Beweis für den Satz des 1. Verses gegeben ist. Denn nur, wenn sich die Thatsache, daß das Gesetz so lange über den Menschen Herr ist, als er lebt, in der dafür beigebrachten Einzelthatsache der gesetzlichen Ordnung ebenso einziger als zureichender Weise darstellt, kann im Anschlusse an letztere und doch zugleich mit Bezug auf erstere geltend gemacht werden, daß den Angeredeten das geschehen ist, ohne was sie allerdings noch unter dem Gesetze wären. „Und so seid denn, fährt der Apostel fort, auch ihr dem Gesetze getödtet worden." Das, was euch geschehen ist, sagt er, steht mit dem, wodurch das Weib in die Lage kommt, vom Gesetze frei zu sein, in einem Einklange, vermöge dessen ihr euch nur der Thatsache zu erinnern braucht, daß das Gesetz über den Menschen so lange Herr ist, als er lebt, um keinen Anstoß an dem Satze zu nehmen, daß wir, weil wir unter der Gnade, nicht unter dem Gesetze sind: eine Beweisführung, für die er sicherlich keiner solchen Entschuldigung bedarf, wie diejenigen sie ihm angedeihen lassen, welche meinen, er ziehe aus dem Wiederverehelichungsrechte der Wittwe einen Schluß auf das, was in Beziehung auf Christum Rechtens sei [1]).

Was er aber sagt, das sagt er zu solchen, die zuvor unter dem Gesetze gewesen sind, ehe sie Christo zu eigen wurden. Denn es heißt ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ, was voraussetzt, daß sie vorher unter dem Gesetze gelebt hatten, und εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, was zu erkennen gibt, daß sie dem Gesetze noch verpflichtet sein würden, wenn sie nicht Christo zu eigen geworden wären. Zu der Frage, in wie fern der Satz auch von Heidenchristen gelte, besteht also kein Anlaß [2]): nur die jüdischen oder die vormals dem Judenthum zugethan gewesenen heidnischen Bestandtheile der Gemeinden hatten ihn auf sich zu beziehen. Sie werden durch den passivischen Satz daran erinnert, was ihnen geschehen ist, damit sie einem Andern, anstatt wie bisher dem Gesetze, angehörig würden. Denn auf ἐθανατώθητε einerseits, auf ἑτέρῳ andererseits

[1]) vgl. z. B. Krehl. [2]) gegen Meyer.

Digitized by Google

ruht der Ton. Ein Tod, wie er das Weib hinsichtlich des ehelichen Verhältnisses vom Gesetze frei macht, ist auch bei ihnen erfolgt, und zwar ein solcher, welcher ihre Beziehung zum Gesetze überhaupt löste. Es war ein leiblicher Tod, nur aber nicht ihr eigener, sondern ein mittelst des Leibes Christi ihnen widerfahrener. Der Mittler des Heils hat eines leiblichen Todes sterben müssen, mit welchem für ihn selbst die Unterstellung unter das Gesetz ein Ende hatte. Da er ihm aber zum Zwecke der Ausrichtung seines Heilswerks widerfahren ist, so gilt er allen denen, die in seine Gemeinschaft treten. Indem sie an seiner Person betheiligt werden, geschieht ihnen innerlich, was seinen leiblichen Tod zu dem ihrigen macht, so daß es ist, als ob sie selbst ihn gestorben wären. Dieß ist ihnen aber geschehen, weil sie, statt wie bisher dem Gesetze, hinfort, wie es im Rückblicke auf den gleichartigen Fall des durch den Tod frei gewordenen Weibes heißt, einem Andern zu eigen sein sollten, nämlich dem, welcher zu dem Zwecke von den Todten erweckt worden ist, damit wir Gotte Frucht bringen. Denn nur so, mit ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, kann der Absichtssatz ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ verbunden sein wollen[1]), nicht aber mit τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ oder gar mit καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ[2]), da in beiden Fällen der eben so auffallende als absichtliche und deshalb erklärungsbedürftige[3]) Personwechsel unbegriffen bliebe. Und was sollte doch auch abhalten, so zu verbinden, wie es dieser Personwechsel unzweideutig fordert? Nicht darum konnte es sich handeln, einen Zweck anzugeben, zu welchem die Angeredeten einem Andern zu eigen werden sollten, sondern von diesem Andern mußte gesagt werden, was es mit ihm für eine Bewandniß habe, die es wünschenswerth macht, ihm angehörig zu werden. Denn in so fern ist das, was der Ehefrau geschieht, wenn sie durch des Mannes Tod vom Gesetze frei wird, mit dem, was den Lesern geschehen ist, allerdings ungleichartig, als die Frucht, welche die Ehefrau dem andern Manne gebiert, derjenigen gleichartig ist, welche sie dem vorigen geboren hatte, während das Fruchtbringen des Christo zu eigen Gewordenen ein wesentlich anderes ist, als

[1]) vgl. z. B. Th. Schott [2]) so Fritzsche, van Hengel. [3]) gegen Philippi.

Digitized by Google

das unter dem Gesetze gewesen war. Man hat zwar den Ausdruck καρποφορεῖν außer Zusammenhang mit dem, was in V. 2—3 vorhergegangen ist, und dann entweder ohne allen sinnlichen Hintergrund[1]) oder unter Annahme einer in keiner Hinsicht statthaften Rückbeziehung auf 6, 21 f. aus der Vorstellung des fruchttragenden Ackers oder Baums[2]) verstehen wollen. Aber der mit ὥστε ausgedrückte Zusammenhang läßt dieß eben so wenig zu, als daß γενέσθαι ἑτέρῳ ohne Beziehung auf ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ gesagt sei[3]). Der von den Todten Auferweckte erzeugt in uns durch den Geist seines nunmehrigen Lebens, was Gotte dient und wohlgefällt, und er ist deshalb gestorben — denn so will ἐκ νεκρῶν betont sein —, um als der von den Todten Erweckte solches in uns zu wirken. So ist der beschaffen, dem die Angeredeten zu eigen werden sollten, als sie mittelst seines Leibes dem Gesetze getödtet wurden; und ein so wesentlich anderes inneres Leben ist mit seinem leiblich neuen Leben für diejenigen eröffnet, welchen sein leiblicher Tod dazu gedient hat, daß sie innerlich aufhörten, in einem dem Gesetze unterworfenen Leben zu stehen.

Daß die Angeredeten, nachdem sie Christo, dem Mittler des Heils, zu eigen geworden, nicht unter dem Gesetze sind, hat der Apostel gezeigt. Denn das Gesetz ist Herr über den Menschen, so lange er lebt; sie aber haben aufgehört, in dem Leben zu stehen, in welchem sie dem Gesetze untergeben waren. Aber er hat auch, um nicht ungesagt zu lassen, was sie damit gewonnen haben, den Unterschied zwischen dem Leben, in welchem sie jetzt stehen, und zwischen ihrem vormaligen in der Art angedeutet, daß er Christum den dazu von den Todten Erweckten nannte, damit wir Gotte Frucht brächten, und läßt den hierin liegenden Gegensatz gegen ein Leben unter dem Gesetz und ohne Christum, an welchem sich die Angeredeten auch wohl stoßen mochten, nicht unausgeführt: weshalb sich denn auch seine Rede im Anschlusse an den Absichtssatz in der ersten Person Pluralis fortsetzt. Der Ausdruck, mit welchem er jetzt das Leben vor der Gemeinschaft mit Christo benennt, indem er schreibt ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, erklärt sich aus der

[1]) so van Hengel. [2]) so z. B. Reiche, Fritzsche, Tholuck, Philippi. [3]) vgl. z. B. Meyer, de Wette.

Digitized by Google

Beziehung auf den Satz, daß sie dem Gesetze getödtet worden sind. Man mißversteht ihn aber, wenn man ihn durch die Bemerkung ins Licht zu stellen meint, der Christ sei zwar ἐν τῷ σώματι, aber nicht ἐν τῇ σαρκί[1]). Es ist dieß ein falscher Gegensatz, gerade wie wenn man sagen wollte, des Christen Leib sei kein σῶμα σαρκός mehr. Andererseits täuscht man sich aber auch, wenn man zweierlei Bedeutung von σάρξ unterscheidet, um darnach zweierlei Sinn des Ausdrucks ἐν σαρκὶ εἶναι annehmen zu können[2]). Es ist lediglich der Zusammenhang, durch welchen sich die Meinung dieses Ausdrucks so oder anders bestimmt. Je nach dem es sich um das äußere oder innere Leben des Christen handelt, kann es heißen, er sei[3]), oder kann es heißen, er sei nicht im Fleische[4]). Im vorliegenden Falle ist ἦμεν ἐν τῇ σαρκί in demselben Sinne gemeint, wie ἀπεθανατώθημεν. Innerlicher Weise, für das Verhältniß zu Gott, hat das Sein des Christen aufgehört, ein in seiner angebornen Natur beschlossenes zu sein. Eine Beziehung auf das äußerliche Wesen des Gesetzes, daß εἶναι ἐν τῇ σαρκί so viel wäre als in gesetzlichem Stande sich befinden, ist dem Ausdrucke fremd[5]), wie man sich zum Ueberflusse aus 8, 9 überzeugen kann. Warum übrigens der Apostel das vormalige Sein der Christen nicht als ein Sein unter dem Gesetze bezeichnet, sondern als ein Sein im Fleische, begreift sich aus dem Zusammenhange. Es ist ihm um den Gegensatz gegen dasjenige Sein zu thun, welches ein Sein der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ist. Indem er es aber so bezeichnet, muß sich der Leser schon gleich selber sagen, daß von einem solchen Sein nichts Anderes gelten kann, als was der Nachsatz von ihm sagt: die sündlichen oder, genauer ausgedrückt[6]), da der Beisatz τῶν ἁμαρτιῶν diese παθήματα von dem, was sonst so heißt, von den Leiden unterscheidet, die in Sünden sich auswirkenden Leidenschaften, welche durch das Gesetz zu Wege kommen, wirkten zu jener Zeit in unseren Gliedern dahin, dem Tode Frucht zu bringen. Da es nämlich nicht heißt εἰς τὸ καρποφορῆσαι ἡμᾶς τῷ θανάτῳ, so sind es die sündlichen Leidenschaften[7]), welche dem

---

[1]) so Meyer. [2]) so Krehl. [3]) vgl. z. B. Gal. 2, 20; 2 Kor. 10, 3. [4]) vgl. 8, 9. [5]) gegen Philippi. [6]) vgl. Krehl. [7]) vgl. Fritzsche.

Digitized by Google

Tode Frucht bringen, das heißt, welche solches, das ihm diene, gleichsam aus sich gebären[1]) wollten. Wie etwas dem Menschen selbst Fremdes soll der Vorgang dargestellt sein. Seine leibliche Natur ist die Stätte, worin die ihn knechtende Leidenschaft wirksam wird, und der letztern eigene Ausgeburt ist die ihn dem Tode entgegenführende Sünde, welche sie damit erzielt. Ihrer Macht erscheint er verfallen und seinem Verderben verfällt er durch sie: wobei die Frage, ob der zeitliche oder der ewige Tod gemeint sei, wieder eben so wenig am Orte ist, wie 6, 21. Daß aber die sündlichen Leidenschaften durch das Gesetz zu Wege kommen, bleibt vorerst unbewiesen, wie es auch nur beisätzlich gesagt ist, obgleich der ganze Satz den sittlichen Zustand schildert, wie er unter dem Gesetze war. Dieser Zustand ist eben kein anderer, als wie er außerhalb des Gesetzesbereichs auch ist, nur daß dort die Leidenschaften nicht durch das Gesetz hervorgerufen werden; und um ihn so zu schildern, daß die Unterschiedslosigkeit zwischen hier und dort ins Auge fällt, ist weder im Vordersatze die Zeit, um die es sich handelt, nach dem Gesetze benannt, noch im Nachsatze des Gesetzes anders gedacht, als daß die damals wirksam gewesenen Leidenschaften die durch das Gesetz zu Wege gekommenen heißen.

Wie viel anders, fährt der Apostel fort, ist es jetzt mit uns geworden durch unsere Loslösung vom Gesetze! Dabei legt er aber den Ton auf den Participialsatz, welcher sagt, wie diese Loslösung vom Gesetze geschehen ist[2]). In einem Sterben ist sie geschehen, mit welchem also unser Sein aufgehört hat, ein Sein im Fleische zu sein, in einem Sterben, welches uns dem entnahm, worin wir nieder und fest gehalten wurden. Denn so gewiß ἀποθανόντες das ursprünglich Geschriebene ist und nicht τοῦ θανάτου, welche letztere Lesart übrigens nach 8, 2 zu verstehen[3]) und von dort auch herübergekommen sein dürfte, eben so gewiß gehört ἐν ᾧ κατειχόμεθα mit ἀποθανόντες zusammen und nicht mit dem durch ἀποθανόντες davon getrennten τοῦ νόμου[4]). Dann wird aber auch aus ἐν ᾧ kein masculinisches und auf τοῦ νόμου bezüg-

[1]) vgl. Jac. 1, 15. [2]) vgl. Th. Schott. [3]) gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 52. [4]) gegen Rückert, de Wette, Krehl, Philippi, Bisping u. A.

Digitized by Google

liches τούτῳ zu entnehmen[1]), noch zu ἀποθανόντες ein neutrales τοῦτο, mit welchem aber doch das Gesetz gemeint wäre, hinzuzudenken sein[2]). Nicht einmal ein ausgedrücktes τούτῳ würde genügen, wenn auf τοῦ νόμου zurückgewiesen sein sollte, sondern nur αὐτῷ, und überhaupt ist das Demonstrativum nur dann entbehrlich, wenn der Relativsatz Benennung des Objekts ist und nicht Aussage über dasselbe[3]). Dem, sagt der Apostel, sind wir gestorben, worin wir wie gefangen und gefesselt waren. Dieß ist aber nichts Anderes, als was er vorher das Fleisch genannt hat[4]). Ein aus dem Zwang und Bann der angebornen Natur befreiendes Sterben ist es gewesen, worin sich die Loslösung vom Gesetze vollzog, und eben deshalb konnte letztere das zur Folge haben, was der Apostel als die Gegenwart des Christen bezeichnet, daß sie nämlich in Geistes neuem, statt in Buchstabens altem Wesen Dienst thun. Denn in ihrem Sterben sind sie aus dem frühern Dasein, wo sie dem ihnen äußerlichen Gesetzesbuchstaben unterstellt waren, in ein neues übergegangen, welches von dem Geiste regiert wird, der sie neu lebendig gemacht hat und ihnen innerlich eignet. So zu dienen, wie es da der Fall ist, wo man dem blos gebietenden Buchstaben untersteht, gehört für sie einer Vergangenheit an, statt deren jetzt die Zeit für sie begonnen hat, wo sie der Geist eines neuen Lebens ihren Dienst zu thun sowohl antreibt als befähigt.

Auf diese Weise hat der Apostel 7, 1—6 seine Leser, so weit sie seinen Satz οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν zwar nicht als einen Freibrief zum Sündigen, wohl aber als Aufhebung einer in ihren Augen fortbestehenden Verpflichtung gegen das Gesetz anstößig fanden, über dessen vom Gesetze selbst bezeugte und mit der Sittlichkeit nichts weniger als unverträgliche Wahrheit verständigt, indem er sie erstlich den Wendepunkt, mit welchem dem Gesetze selbst zufolge ihr Leben aufgehört hat, ein Leben unter dem Gesetze zu sein, unter diesem Gesichtspunkte richtig würdigen lehrte, und zweitens die so ganz andere Beschaffenheit des Lebens bedenken hieß, in welchem sie jetzt nach ihrer Befreiung vom Gesetze stehen.

Denn das Gesetz ist zwar nicht Sünde, aber Mittel ist es für die Sünde, den Menschen persönlich zum Sünder zu machen und dem Tode zu überliefern, 7, 7—12.

[1]) gegen Fritzsche. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. z. B. 10, 14, auch 14, 21. [4]) ähnlich Th. Schott, van Hengel

Digitized by Google

Hiebei hat er sich aber so ausgedrückt, daß im Dienste des Gesetzes und unter der Herrschaft der sündlichen Leidenschaften stehen und wiederum vom Gesetze loskommen und aus dem von sündlichen Leidenschaften beherrschten Leben scheiden in Eins zusammenfiel. Dieß ist es[1]) und nicht seine doch blos nebensächliche Bezeichnung der sündlichen Leidenschaften als mittelst des Gesetzes zu Wege gekommener, wodurch er die Frage veranlaßt sein läßt, die er sich stellt, ob es sonach für den Christen so zu stehen komme, daß er das Gesetz für Sünde achte. Nur dieser Veranlassung der Frage entspricht ihre Fassung, wenn man sie bei ihrem Wortverstande beläßt, anstatt ἁμαρτία Ursache der Sünde[2]) oder sündig[3]) oder Sünder[4]) oder etwas Sündhaftes[5]) heißen zu lassen. Man muß vor allem auf die Bemühung verzichten, die Frage so zu deuten, daß sie einen wirklichen Sinn gibt[6]). Sie soll keinen Sinn geben, sondern dem, welcher so lehrt, wie der Apostel so eben gelehrt hat, den Widersinn vorhalten, auf welchen solche Lehre folgerichtig hinauslaufe. „Das Gesetz ist Sünde": diesen widersinnigen Satz findet derjenige, aus dessen Munde der Apostel seine Frage nimmt, in einer Lehre, der zufolge vom Gesetz und von der Sünde loskommen eins und dasselbe ist, mittelbar ausgesprochen. Wobei nicht übersehen sein will, daß man sich die Frage ὁ νόμος ἁμαρτία durch ein aus τί οὖν ἐροῦμεν entnommenes fragendes ἐροῦμεν eingeleitet[7]) und hinter ἀλλά ein die Antwort einleitendes ἐροῦμεν aussageweise wiederholt zu denken hat. Denn nicht, was wirklich der Fall ist, im Gegensatze zu dem, was der Fragende als wirklich setzt, sondern was die Christen im Einklange mit der vorhergegangenen Ausführung wirklich sagen, im Gegensatze zu dem, was der Fragende auf Grund derselben sie sagen läßt, wobei ἀλλά nichts Anderes als „sondern" sein will und kann[8]), muß die Antwort des Apostels bilden. Nur folgt sie nicht in Gestalt eines Lehrsatzes, sondern in Gestalt einer der angefochtenen Darlegung zur Rechtfertigung dienenden Aussage eigenen persönlichen Erlebnisses. Denn daß er weder die Menschheit noch das jüdische

[1]) vgl. Reithmayr. [2]) so z. B. Bengel, Flatt, Reiche. [3]) so z B. de Wette, Tholuck, Philippi. [4]) so Fritzsche. [5]) so Meyer. [6]) gegen Philippi u. A. [7]) vgl. van Hengel. [8]) gegen de Wette u. A.

Digitized by Google

Volk redend einführt, versteht sich doch wohl von selbst. Spricht er aber von sich, so ist es verkehrt, zu sagen, das in V. 7 eintretende Ich sei das des Unwiedergeborenen[1]). Das Ich ist natürlich das des Apostels, aber was er von sich erzählt, gehört der Zeit an, welche über seinen Christenstand zurück lag.

Und zwar geht er bis dahin zurück, wo er die Bekanntschaft der Sünde gemacht hat[2]). Wenn er nun sagt, nur mittelst Gesetzes habe er die Bekanntschaft der Sünde gemacht, so heißt das nicht, er würde, wenn das Gesetz nicht gewesen wäre, nicht gesündigt haben[3]), auch nicht, er habe nur auf diese Weise erkannt, daß er ein Sünder[4]), oder was es um die Sünde[5]), oder auch was Sünde sei und was nicht[6]). Die Meinung ist vielmehr, daß nur mittelst Gesetzes die Sünde aufgehört habe, etwas ihm Fremdes zu sein, indem er sie erfahrungsmäßig kennen lernte. Zwei durch τέ und δέ[7]) unter sich verbundene Sätze[8]) dienen diese Aussage zu erklären und zu rechtfertigen. Sie sind so und nicht anders verbunden[9]), weil der erste eine Verneinung bietet, mit welcher der zweite, weil er Bejahung ist, im Verhältnisse des Gegensatzes steht, während er andererseits die andere Hälfte der mit γάρ angefügten erklärenden Rechtfertigung ausmacht. Eben dieser zweite dient aber dann unserer Auffassung des οὐκ ἔγνων zur Bestätigung, indem der Apostel, um zu erklären, in wie fern er nicht anders als mittelst Gesetzes die Sünde kennen gelernt habe, neben der Thatsache, daß er die begehrliche Lust nicht kannte, wenn das Gesetz nicht verbot, sich gelüsten zu lassen, die andere geltend macht, daß die Sünde durch das Gebot allerlei Begierde in ihm gewirkt hat. Denn hienach ist es eben das Aufkommen der ohne das Gesetz ihm unbekannten Begierde, wodurch er die Sünde kennen lernte: nicht daß er nun wußte, was Sünde sei und was nicht, oder wußte, was es um die Sünde sei, während er sie sonst nicht für Sünde erkannt hätte; sondern sie hörte auf, etwas außerhalb seiner Erfahrung Gelegenes, eine ihm fremde Sache zu sein. Daß

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. z. 2 Kor. 5, 21. [3]) gegen Fritzsche. [4]) so Krehl, van Hengel. [5]) so z. B. Tholuck, Philippi, Meyer. [6]) so z. B. de Wette. [7]) vgl. 1, 26 u. z. 2 Kor. 10, 8. [8]) vgl. Th. Schott. [9]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 92.

Digitized by Google

οὐκ ἐπιθυμήσεις als Inbegriff des ganzen Gesetzes gemeint sei und nichts Geringeres gebiete, als daß der Mensch sich selbst mit aller seiner eigenen Lust und Freude aufgebe[1]), ist irrig. Der Apostel meint hier nicht minder als 13, 9 das Verbot, in welches die zehn Worte ausgehen. Aber freilich steigern sie sich bis dahin, daß nach den Verboten, dieß und das zu thun, schlüßlich auch das Begehren nach dem und dem, was des Nächsten ist, verboten wird. Wenn nun der Apostel die dort benannten Gegenstände des Begehrens an der vorliegenden Stelle unbenannt läßt, so ist das nicht so zu verstehen, als lasse er das Begehren an sich verboten sein, was ja nicht angeht, da sich das Begehren immer auf einen bestimmten Gegenstand richtet; sondern es ist ihm nur gleichviel, worauf immer die selbstwillige innerliche Bewegung desjenigen geht, welcher etwas ihm von Gott nicht Gegebenes zu eigen haben will. Solch Begehren ist aber thatsächlich die erste Gestalt, in welcher es bei dem Menschen zu einem selbstthätigen sündigen Verhalten kommt. Nicht als wenn die Sünde nicht schon vorher in ihm vorhanden wäre. Aber so lange es zu keinem selbstthätigen sündigen Verhalten bei ihm kommt, ist sie ihm hinsichtlich seines Personlebens fremd. Er lernt sie kennen, wenn sie einen Punkt gewinnt, wie der Ausdruck ἀφορμὴν λαβοῦσα sagt, von wo aus sie in ihm, nämlich in seinem Personleben, wirksam wird, und dieser Punkt ist ihr da gegeben, wo das Gesetz zu ihm spricht und ihm verbietet, nach dem und dem zu begehren. Denn auf das Vorhergehende bezieht sich ἀφορμὴν λαβοῦσα, und nicht gehört διὰ τῆς ἐντολῆς damit zusammen, welches vermöge seiner Stellung mit κατειργάσατο verbunden sein will, und dessen Präposition zu dem Begriffe ἀφορμὴν λαμβάνειν nicht paßt[2]). Das Gebot „du sollst nicht begehren" muß der Sünde dazu dienen, Begierde aller Art, Begierde nach allem dem, wornach zu begehren es verbietet, in dem zu Wege zu bringen, der es zu hören bekommt.

Man könnte fragen, wie es dann bei denen zu persönlichem sündigen Verhalten komme, welche das Wort des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes nicht vernehmen. Die Antwort auf diese

[1]) so Olshausen. [2]) gegen Flatt, Reiche, Olshausen, Philippi, Bisping u. A.

Digitized by Google

Frage gibt uns der Apostel damit an die Hand, daß er schreibt *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου*, und nicht *διὰ τοῦ νόμου*. Denn die Bemerkung, daß es sich im ganzen Zusammenhange um die richtige Würdigung des israelitischen Gesetzes handle[1]), kann uns nicht abhalten, den Unterschied zu beachten, daß dort *διὰ νόμου* ohne Artikel steht, während es nachher heißt *ὁ νόμος ἔλεγεν*, zumal auch im Folgenden *χωρὶς νόμου* nicht zufällig des Artikels ermangeln wird. So gewiß der Apostel nicht ein allgemeines Sittengesetz im Sinne hat, sondern das heilsgeschichtlich geoffenbarte, wenn er schreibt *ὁ νόμος ἔλεγεν οὐκ ἐπιθυμήσεις*[2]), so gewiß kommt letzteres eben nur deshalb für ihn sonderlich in Betracht, weil er unter ihm aufgewachsen ist, ohne daß deshalb die Erfahrung, die er unter ihm gemacht hat, auf das heilsgeschichtliche Gebiet eingeschränkt sein soll. Denn nicht weil es dieses Gesetz, sondern weil es Gesetz ist, hat es der Sünde dazu gedient, die Begierde in ihm zu wirken. Seine Erfahrung wird sich also außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets überall wiederholen, wo Gesetz ist, wenn es sich auch für ihn jetzt nur darum handelt, daß das geoffenbarte Gesetz zum Mittel gedient hat, ihn solche Erfahrung machen zu lassen. Daß wir hierin recht sehen, erhellt gleich aus dem Satze *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*. Erklärt man hier, als ob *νόμου* den Artikel hätte, so kann der Satz unmöglich für einen allgemeinen gelten wollen[3]), da der Apostel doch gewiß nicht der Meinung ist, als ob außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets die Sünde todt sei und keine Macht über das Personleben des Menschen habe noch übe. Und doch muß der Satz ein allgemeiner sein: die Verschweigung des Verbums, als welches nur *ἐστὶν* gedacht sein kann, nicht *ἦν*, gibt ihn als solchen zu erkennen, und nur wenn er es ist, eignet er sich, durch *γάρ* angeschlossen zu werden, da er sonst nur dasselbe sagen würde, was schon vorher gesagt war[4]). Ist er ein allgemeiner Satz, so erklärt sich die Erfahrung, welche der Apostel mit dem geoffenbarten Gesetze gemacht hat, aus der gemeingültigen Thatsache, daß Sünde todt ist, wo kein Gesetz ihr dazu dient, wirkungsfähig zu werden.

[1]) so Th. Schott. [2]) gegen Olshausen. [3]) gegen Meyer, Philippi u. A
[4]) gegen Reiche, Bisping.

Digitized by Google

In gegensätzlichem Anschlusse an diesen Satz fährt der Apostel fort, zu erzählen, wie es ihm mit dem Gesetze ergangen ist. Es gab eine Zeit, sagt er, wo ich vermöge dessen, daß ich außer Beziehung zu einem Gesetze stand, lebendig war. Denn dieß heißt ἔζων und in diesem Verhältnisse steht χωρὶς νόμου zu ἐγὼ ἔζων. Läßt man den Apostel nur sagen, daß er einen Theil seiner Lebenszeit außer Beziehung zu einem Gesetze zugebracht habe[1]); so gibt man den Gegensatz auf, mit welchem ἐγὼ δὲ ἔζων dem ἁμαρτία νεκρά nachdrücklich gegenübertritt, und bringt ἐγὼ δὲ ἀπέθανον um seine Gegensätzlichkeit zu ἐγὼ ἔζων, aus welcher es ebenso verstanden sein will, wie ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν aus dem Gegensatze zu ἁμαρτία νεκρά. Außer Beziehung zu einem Gesetze befand sich der Apostel so lange, bis das Gebot des geoffenbarten Gesetzes — denn unter diesem wuchs er ja auf — an ihn kam. Es kam aber an ihn, als er es so vernahm, daß es ihm eine Weisung für sein persönliches Verhalten ward. In entsprechendem Sinne sagt er denn auch, er habe bis dahin im Leben gestanden und sei dann gestorben. Man mißversteht ihn, wenn man meint, er spreche von einer glücklichen, mit der Paradieseszeit der Erstgeschaffenen vergleichbaren Zeit kindlicher Unschuld, einem heitern Lichtpunkte seiner frühesten Erinnerung[2]); aber noch weit mehr, wenn man ihn die ganze Zeit, so lang er sich in Sicherheit wiegte, also seine ganze lange Lebenszeit bis zur Bekehrung beschreiben läßt[3]). Im letztern Falle wäre mit ζῆν das gerade Gegentheil dessen bezeichnet, was es heißt, und der Tod, von welchem er nachher sagt, wäre derjenige gewesen, welcher ihm zum Leben ausschlug: eine Widersinnigkeit, die man für unmöglich halten sollte, wenn sie nicht wirklich vorgetragen worden wäre. Aber auch von Glück und Heiterkeit ist keine Rede, noch schildert er einen Zeitraum seines Lebens, der ihm in der Erinnerung gegenwärtig ist. Erinnerung an einen Augenblick, in welchem das Leben, darin er zuvor gestanden hatte, ein Ende genommen hat, ist undenkbar, und also auch Erinnerung an den Zustand, welcher damit ein Ende genommen hat. Ist doch auch diese ganze Darlegung nicht

[1]) so Reiche, van Hengel. [2]) so z. B. Meyer. [3]) so z. B. Philippi, Tholuck.

Digitized by Google

so eingeleitet, als berufe sich der Apostel auf Vorgänge, die er im Gedächtnisse hat; sondern welches die Meinung der christlichen Lehre in Betreff der zwischen Sünde und Gesetz statthabenden Beziehung sei, führt er in der Art aus, daß er das, worin sich die Sünde ihr zufolge dem Menschen zu erfahren gibt, in Gestalt eigenen Erlebnisses darlegt. Der Christ weiß vermöge der Erkenntniß, die er als Christ besitzt, daß er durch den Eintritt des Gebots, welches die Sünde aus dem Tode ins Leben rief, vom Leben zum Tode gebracht worden ist. Als ein Leben und Sterben des persönlichen Ich ist dieß gemeint. So lange diesem das Gebot nicht entgegentrat, stand es in dem durch Gott seinen Schöpfer gesetzten Leben, welches als solches ein Leben zu heißen wirklich verdiente. Aber sowie ihm das Gebot entgegentrat, hatte zugleich mit seiner Unkenntniß der Sünde auch dieß sein Leben ein Ende: die Sünde lebte auf, sagt der Apostel, und ich starb. Ein Wiederaufleben bedeutet ἀναζῆν nicht nothwendig[1]), so wenig als ἀναβλαστάνω[2]) ein Wiederaufsprossen oder ἀναζέω[3]) ein Wiederaufquellen oder ἀναβλέπω[4]) ein Wiedersehen. Wo es diese Bedeutung hat, kommt sie ihm nicht aus der Präposition, mit der es zusammengesetzt ist, sondern lediglich daher, daß das Aufleben Aufleben eines vor dem Todeszustande lebendig Gewesenen ist. Von der Sünde aber heißt es, daß sie bis zum Eintritte des Gebots todt gewesen ist, wornach also für eine voraufgegangene Lebendigkeit derselben kein Raum bleibt. Nur vorhanden war sie bis dahin, ohne Wirkungsfähigkeit zu besitzen, gewann diese aber sofort, als das Gebot an das Ich herantrat, welches dann seines Lebens, in das es von Gott geschaffen war, verlustig ging. Mit dem Erwachen der Begierde fiel das begehrlich gewordene Ich dem Tode anheim, welcher der Sünde Sold ist. Einem Zustande fiel es anheim, in welchem es fortan dem entfremdet und unfähig zu dem und unempfänglich für das war, was ihm gut ist. Denn darin besteht der Todeszustand des Ich, den es sich zuzieht, wenn es thut, was nicht gut ist. Und so ist mir denn, fährt der Apostel fort, das Gebot, das an sich zu Leben gedeihliche, es selbst und eben es

[1]) gegen Meyer, Philippi. [2]) vgl. z. B. Plato legg. 845 D. [3]) vgl. z. B. Plutarch. Artox. 16; 2 Makk. 9, 9. [4]) vgl. Joh. 9, 11.

Digitized by Google

als ein zum Tode gedeihendes erfunden worden. Denn nicht αὕτη will geschrieben sein, sondern αὐτή. Die hiewider eingelegte Berufung auf das τοῦτο in V. 15. 19. 20, mit dem es eine ganz andere Bewandtniß hat, verfängt Nichts[1]). Im vorliegenden Falle liegt der Ton darauf, daß von dem einen und selben Gebote beides gilt: es ist an sich ein zu Leben gedeihliches, und es ist dem, der da spricht, ein zum Tode gedeihendes geworden. Nicht sagt er, es habe sich ihm als ein solches erwiesen[2]), was εὑρέθη nicht heißt, sondern thatsächlich ergeben habe sich und herausgestellt, daß es ihm dieß war. Die Sünde hat ihn nämlich mittelst desselben betrogen, als sie dadurch, daß es an ihn kam und zu ihm redete, Gelegenheit hiezu gewonnen hatte. Einen Betrug aber nennt er das, was sie ihm mittelst des Gebotes angethan hat, um deswillen, weil sie ihn verführt hat, nach dem als nach einem Gute zu begehren, was ihm verderblich ward.

und es ist zwar nicht Todesursache, aber auch der, welcher seine Lust an ihm hat, befindet sich ihm gegenüber im Todeszustande des Unvermögens, das gebotene Gute zu thun und das verbotene Böse zu lassen, 7, 13—24.

Der Apostel hat als die Beziehung, welche wirklich der christlichen Lehre zufolge zwischen Sünde und Gesetz besteht, dieß aufgezeigt, daß die Sünde es sei, welche das Gesetz und sein Gebot dazu mißbrauche, den Menschen durch Verleitung zu gesetzwidrigem Begehren zu verderben. Er kann nun der Frage gegenüber, ob denn nach christlicher Lehre das Gesetz Sünde sei, als einen mit der voraufgegangenen Darlegung einhelligen Satz dieß aussprechen und also mit ὥστε anschließen, daß das Gesetz an sich selbst heilig und das Gebot, wie er mit gesteigertem Nachdrucke hinzufügt[3]), weil es das auf Einzelnes sich beziehende Gebot ist, welches zur Verführung und Verderbung mißbraucht wird, an sich selbst heilig und gerecht und gut ist. Aber ist ihm nicht auf diese Art das, was an sich selbst gut ist, Tod und Verderben geworden? So mag der fragen, der sich überführt sieht, daß er der christlichen Lehre mit Unrecht schuldgegeben hat, das Gesetz sei ihr zufolge Sünde. Diesen andern Widersinn kann er etwa eben derselben Auseinandersetzung des Apostels, durch die er sich dessen überführt sieht, nunmehr entnehmen wollen. Daher kommt ihm der Apostel gleichsam zuvor und stellt sich die Frage, ob ihm, der zufolge

[1]) gegen Meyer, Philippi u. A. [2]) so de Wette, Meyer u. A. [3]) vgl. Meyer.

Digitized by Google

seiner eigenen Richtigstellung der zwischen Sünde und Gesetz stattfindenden Beziehung des Lebens dadurch verlustig gegangen ist, daß das Gesetz zu ihm redete, hienach das an sich selbst Gute sein Tod geworden sei. So fragt er, um auch diese Folgerung abzuweisen, und er weist sie dann ab, indem er erinnert, daß es ja die Sünde ist, von der er dargezeigt hat, wie sie ihn getödtet habe. „Nicht das Gute, sagt er, sondern die Sünde ist mir Tod geworden, um darin, daß sie mir mittelst des Guten den Tod wirkte, recht offenbarlich als Sünde zu erscheinen, um über die Maßen sündhaft zu werden — die Sünde mittelst des Gebotes". Die Worte ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς können nämlich nicht dem Absichtssatze ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός angehören. Erstlich schon deshalb nicht, weil namentliche Nennung des Subjekts in dem zweiten der einander nebengeordneten Absichtssätze eben so überflüssig ist, als in dem ersten. Sodann auch deshalb nicht, weil die letzte Stelle im Satze der Betonung wegen ἡ ἁμαρτία einnehmen müßte und nicht διὰ τῆς ἐντολῆς. Oder vielmehr, letzteres paßt gar nicht in den Satz: denn nicht durch das Gebot wird die Sünde über die Maßen sündig, sondern durch ihren Mißbrauch des Gebots, was man denn auch unvermerkt unterschiebt[1]), wenn man nicht gar das Gebot als das Mittel benannt sein läßt, wodurch Erkenntniß der Sündigkeit der Sünde zu Wege komme[2]). Und andererseits, da διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον unmöglich Prädikat zu ἡ ἁμαρτία sein kann[3]), sondern als Apposition zu dem Subjekte des ersten Absichtssatzes die Art und Weise benennt, wie die Sünde Tod geworden ist; so würde, wenn ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς etwas Anderes als Wiederaufnahme und Vervollständigung des hinter ἀλλά gefolgten ἡ ἁμαρτία wäre, die Richtigstellung der in der Frage falsch aufgefaßten Thatsache unvollständig sein. Denn aus der Frage läßt sich zu ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία nur ἐμοὶ γέγονεν θάνατος ergänzen, nicht aber διὰ τοῦ ἀγαθοῦ[4]) oder, wie man richtiger ergänzen müßte, weil hier das Mittel, wodurch die Sünde Tod geworden ist, nicht nach seiner Beschaffenheit, sondern mit Namen benannt sein will, διὰ τῆς ἐντολῆς.

[1]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Meyer, van Hengel. [2]) so z. B. Bisping. [3]) gegen Bisping u. A. [4]) gegen Th. Schott.

Digitized by Google

Aus allen diesen Gründen halten wir dafür, daß die beiden einander nebengeordneten Absichtssätze, von denen der erste nur die Offenbarung der Sünde in diesem ihrem Wesen als Sünde, der zweite dagegen eine Steigerung ihrer Sündhaftigkeit erzielt sein läßt, zwischen dem aus der Frage sich ergänzenden ἡ ἁμαρτία einerseits und seiner diese Ergänzung durch διὰ τῆς ἐντολῆς vervollständigenden Wiederaufnahme andererseits stehen. Der mit γάρ angefügte Satz bezieht sich nun offenbar nicht auf die Absichtssätze, sondern auf den sie einschließenden, eben deshalb aber mit Einschluß derselben gemeinten Hauptsatz des 13. Verses[1]). Der Apostel wird erhärten, daß das Gebot nur Mittel gewesen ist für die Sünde, daß sie es gewesen ist, die ihm, und zwar zu dem Zwecke, damit ihre ganze Sündhaftigkeit offenbar würde, sein Tod ward. Gleich die beiden Sätze des 14. Verses müssen diesen Beweis enthalten. Da es sich nun um die Erhärtung nicht einer christlichen Lehre oder einer gegen Mißdeutung gerichteten Aussage ihres Inhalts, sondern einer als eigenes Erlebniß des Apostels vorgeführten Thatsache handelt; so wird man sich durch die Erinnerung an das 2, 2 und 3, 19 oder 8, 22 und 28 in andersartiger Umgebung begegnende οἴδαμεν δέ· und οἴδαμεν γάρ nicht bestimmen lassen dürfen, auch hier οἴδαμεν γάρ zu lesen. Der Zusammenhang fordert οἶδα μὲν γάρ[2]): von sich persönlich muß der Apostel, wie nachher im 18. Verse, aussagen, daß er Etwas wisse. Man hat hiewieder eingewendet[3]), daß dann der Gegensatz εἰμὶ δὲ σάρκινος lauten müßte, aber nur weil man den Gedanken verkannte, welchen die Gegenüberstellung der beiden durch μέν und δέ verbundenen Sätze ausdrücken will. Nicht was er weiß und was er ist, stellt er in Gegensatz, sondern daß er die Beschaffenheit des Gesetzes nur weiß, seine eigene Beschaffenheit aber die entgegengesetzte ist. Sein Wissen um die Geistesart des Gesetzes, vermöge deren, da Geist wirksamer Lebensgrund ist, zwischen ihm und dem Tode keine Verwandtschaft besteht[4]), ist das Wissen eines Ich, welches selbst und seinerseits Fleisch zu seinem Wesen hat[5]). Weit

[1]) gegen m. W. d. Schriftbeweis I. S. 546 f. [2]) vgl. z. B. Flatt, Reiche, Th. Schott. [3]) so Meyer. [4]) anders Reiche, Rückert, de Wette, Tholuck, Meyer, van Hengel. [5]) anders, aber vergleichbar 8, 22—23.

Digitized by Google

überwiegend ist an dieser Stelle die Lesart σάρκινος beglaubigt, und warum der Apostel diese Form gebraucht statt σαρκικός, ist hier besonders deutlich zu sehen. Mein Wesen, sagt er, ist das des Fleisches[1]). Während er vom Gesetze weiß, daß es des Geistes Art hat, geht er ganz darin auf, daß er Fleisch ist. Um nun aber zu verstehen, wie hierin eine Erhärtung der vorhergegangenen Aussage liegen könne, muß man nicht übersehen, daß der Apostel, wenn anders der am Mannigfaltigsten bezeugten Lesart ungeachtet der ihr entgegenstehenden gewichtigen Anzahl von Uncialhandschriften zu trauen ist, in der Frage des 13. Verses nicht ἐγένετο geschrieben hat, sondern γέγονεν, und daß also auch in der Beantwortung derselben nicht ἐγένετο ergänzt sein will, sondern γέγονεν. Nicht um den Vorgang nur handelt es sich, wo die Sünde mittelst des Gebotes sein Tod geworden ist, sondern um den von da her rührenden Thatbestand, daß der Tod, in dem er sich befindet, ein auf diese Art zu Wege gekommener ist. Dem zum Beweise beruft er sich angemessener, als es bei der andern Lesart der Fall sein würde, auf die seiner Gegenwart angehörige Thatsache, daß er die Geistesart des Gesetzes, vermöge deren es geeignet wäre, zum Leben zu gedeihen, gar wohl kennt, aber ohne daß dieß an seiner eigenen entgegengesetzten Beschaffenheit Etwas ändert. Er würde bei dieser Beschaffenheit seiner selbst, daß er Fleisch zu seinem Wesen hat und dadurch ein unfreier Knecht der Sünde ist, worin der Todeszustand des Ich besteht, das Gesetz nicht so kennen, wie er es kennt, wenn das Gebot die Ursache seines Todes und nicht das Mittel nur gewesen wäre, wodurch die Sünde ihm den Tod gewirkt hat.

Da ist denn freilich das Subjekt, welches spricht ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, eben dasselbe, welches V. 10 gesagt hat ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, nämlich der Apostel selbst. Aber dort sprach er von einem Geschehnisse seiner Vergangenheit, und jetzt spricht er von einem Zustande seiner Gegenwart. Nur wenn man ihn nicht von sich selbst sprechen läßt, kann man sagen, er beschreibe jetzt die Verfassung desselben unerlösten Subjekts, von dessen innerer Ge-

[1]) vgl. z. 1 Kor. 3, 1.

Digitized by Google

schichte er in V. 7—11 gehandelt habe[1]). Aber dieses Ich, welches ein anderes sein soll, als das des Apostels, dieses Collectiv-Ich, wie man es genannt hat, ist lediglich eine Erfindung der Ausleger. Man läßt dasselbe aus dem Zustande heraus sprechen, welcher bei ihm eingetreten sei, nachdem es die oben geschilderte Erfahrung gemacht hatte, eben damit aber zur Erkenntniß der Sünde gelangt war. Allein mit der Sünde im Sinne von V. 7 bekannt geworden sein und eine Erkenntniß der Sünde besitzen, kraft deren man sie richtig würdigt, ist doch sehr zweierlei. Wir haben nichts davon gelesen, wie jenes Collectiv-Ich zu der Einsicht gelangt sei, die es mit den Worten *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* ausspräche, oder gar zu der Willensrichtung, die es im Folgenden kundgibt, hören vielmehr nur eben denselben, welcher oben erzählt hat, wie die zuvor todte Sünde in ihm lebendig geworden, er aber eben damit dem Tode anheimgefallen sei, jetzt aus einer Gegenwart heraus sprechen, in welcher er jene Einsicht besitzt und, daß er das Gute wolle, von sich bezeugen kann. Es ist ein eitles Vorgeben, daß wir eine psychologische Geschichte des Sprechenden vor uns haben, welche zuletzt V. 25 in seinen, des nunmehr Erlösten, Dankruf ausläuft: ein Vorgeben, dessen Nichtigkeit auch in so fern offenbar ist, als der, welcher mit solchem Dankruf schlösse, vorher im Präteritum gesprochen haben müßte, da er hier eine Zeit beschriebe, welche, indem er spricht, hinter ihm läge. Sei es also ein Collectiv-Ich oder sei es der Apostel, für dessen Rede wir V. 14—24 zu halten haben, jedenfalls ist es aus derselben Gegenwart heraus geredet, wie V. 25.

Unter die Sünde verkauft nennt sich der Sprechende, ohne damit über das hinauszugehen, was schon in dem Ausdrucke *σάρκινός εἰμι* liegt. Sein Wesen ist das seiner angebornen Natur, seine Lage eben hiedurch die, daß er sich wie ein leibeigener Knecht der Sünde zur Ausrichtung ihres Willens ein für alle Mal überantwortet findet, ohne daß im einzelnen Falle noch erst die Frage sein kann, ob er ihn auch thun will[2]). Daß dieß seine Lage sei, führt er im Folgenden aus, und zwar zunächst, indem er sagt,

[1]) wie Meyer, Ewald, Th. Schott u. A. [2]) vgl. 1 Kön. 21, 20.

Digitized by Google

was er vollbringe, sei ihm innerlich fremd[1]). Denn so wenig γινώσκειν billigen heißt[2]), eben so wenig ist mit οὐ γινώσκω ein Selbsttadel ausgesprochen, daß es ihm an richtiger Erkenntniß, an der sittlichen Würdigung dessen, was er thue, gebreche[3]). Hiezu würde die erklärende Begründung des Satzes nicht passen, da derjenige, welcher thut, was er haßt, anstatt das zu thun, was er will, doch auch einen Unterschied kennt zwischen dem, was er will, und zwischen dem, was er haßt, und also ein Urtheil hat über das, was er thut. Aus gleichem Grunde kann auch die Meinung nicht sein, daß er blindlings, ohne klares Bewußtsein handle[4]). Er sagt nicht, wie er das thue, was er thut, sondern von dem, was er vollbringt oder ins Werk setzt, verneint er, daß es ihm ein Gegenstand des Erkennens, nämlich desjenigen Erkennens sei, welches Einschließung des Gegenstands in die Innerlichkeit des Erkennenden und deshalb ohne Verwandtschaft des erstern mit Letzterm nicht möglich ist[5]). Er verneint also, daß zwischen dem, was er ins Werk setzt, und zwischen seinem innerlichen Leben eine Gemeinschaft statthabe. Ein Fremdes, weil Fremdartiges, ist es ihm; denn es ist nicht etwas, das er will, sondern vielmehr etwas, das er haßt, als etwas seiner Willensrichtung Widriges von sich ausschließt: was er nicht will, thut er. Thut er aber, was er nicht will, was also nicht blos kein Gegenstand seines Wollens, sondern ein Gegenstand seines Nichtwollens, seiner willentlichen Verneinung ist; so gibt er dem Gesetze, da sein Thun ein Thun des vom Gesetze Verbotenen ist, die der Selbstbezeugung des Gesetzes[6]) zustimmige Erklärung, daß es gut ist und wohl daran thut, das zu verbieten, was er selbst nicht will.

Dieser Satz ergibt sich aus dem, womit er seine Aussage, daß er unter die Sünde verkauft sei, erklärt und rechtfertigt. Aber er soll nun Obersatz werden für den Untersatz, der sich ihm anschließt. Denn dieß ist die Meinung des νυνὶ δέ[7]): es heißt nicht „so aber", sondern „nun aber", und läßt sich nicht umschreiben

[1]) vgl. Umbreit, Michelsen's Anm. z. Nielsen, Th. Schott. [2]) so z. B. Reiche, Glöckler. [3]) so z. B. Tholuck, Meyer. [4]) gegen Rückert, de Wette, Meyer, Tholuck, Philippi u. A. [5]) vgl. z. B. Matth. 7, 23 u. z. Gal. 4, 9. [6]) vgl. Meyer. [7]) vgl. z. 3, 21.

Digitized by Google

„wenn es so ist[1])“ oder „da es so ist[2])“, noch ist es so viel als „folglich[3])“, was alles dem Sprachgebrauche zuwiderläuft[4]), sondern es bringt, wie immer, einen zweiten Satz, welcher mit einem vorhergehenden zusammengenommen sein will, damit sich der Gedanke ergebe, auf den es abgesehen ist. Damit fällt die Auffassung, als wolle der Sprechende aus seiner Anerkennung der Trefflichkeit des Gesetzes gefolgert wissen, daß er es nicht ist, welcher das thut, was er thut: wie denn letztere Thatsache wirklich im Folgenden erst als richtig erwiesen und dann V. 20, damit sich ihr die in V. 21 gefolgerte anfüge, für hiedurch erwiesen angenommen wird. Und weiter wird nun auch diejenige Auffassung des οὐκέτι hinfällig, welche damit nicht die benannte Thatsache selbst, sondern die Meinung, als ob es sich so verhalte, ausgeschlossen und das, wornach man nicht mehr so meinen könne, während man es vorher oder sonst gekonnt hätte, in der vorhergegangenen Aussage σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός zu finden glaubt[5]): eine Auffassung, welche sich mit V. 20 nicht verträgt, wo vielmehr εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ den Vordersatz zu dem wiederholten οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι bildet. Das οὐκέτι ist zeitlich gemeint und weist auf eine Zeit zurück, wo es mit dem Sprechenden anders gestanden hat, als daß er hätte sagen können, was er dem Gesetze Widerstreitendes thue, das thue nicht er, sondern die in ihm wohnende Sünde. Er beschreibt eben eine Gegenwart, die von der Vergangenheit, welcher der in V. 7—11 erzählte Vorgang angehört, weit genug getrennt ist, um der Zeit, welche mit jenem Vorgange begonnen hatte, so wesentlich unähnlich zu sein. Aus einer Gegenwart heraus spricht er, in welcher der Zweck bei ihm erreicht ist, auf den es damit, daß ihm die Sünde mittelst des Gebots Tod wurde, abgesehen gewesen war. Er hat die Sünde daran, daß sie ihm mittelst des Guten den Tod zuzog, in ihrer vollen Sündigkeit erkannt und weiß vermöge dessen, daß es so mit ihm steht, wie er jetzt zu Gunsten der Unterscheidung zwischen seinem Ich und der in ihm wohnenden Sünde sagt: er weiß, daß in ihm, nämlich in seinem

[1]) so z. B. de Wette. [2]) so z. B. van Hengel. [3]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [4]) vgl. Rückert. [5]) so z. B. de Wette, Tholuck, Meyer, Philippi, van Hengel.

Digitized by Google

Fleiſche, nicht wohnt, was gut iſt. Die Zeit, wo er dieß noch nicht wußte, und die Zeit, wo noch er ſelbſt und nicht im Unterſchiede von ihm die in ihm wohnende Sünde das thut, was er thut, iſt eine und dieſelbe: mit jener liegt auch dieſe hinter ihm. Es ſteht jetzt ſo mit ihm, daß er Gutes will, aber nicht thut, und Böſes nicht will, aber thut, daß ihm alſo das Wollen des Guten zur Hand liegt und nicht ferne ſteht, aber das Vollbringen desſelben, wie das wahrſcheinlich ächte, wenigſtens hinreichend beglaubigte und leicht überflüſſig oder auch unpaſſend ſcheinende οὐχ εὑρίσκω beſagt, unerreichbar iſt[1]). Dieß lehrt ihn zwiſchen ſich und ſich, nämlich zwiſchen ſeinem Ich und ſeiner angebornen Natur, unterſcheiden, indem er ſich einer perſönlichen Willensrichtung bewußt iſt, die auf das Gute geht, aber in dem, was ihm Mittel der Bethätigung dieſes ſeines perſönlichen Willens ſein ſollte, alſo in dem, was er als angeborne Natur überkommen hat, auf ſolches, das ihn das Widerſpiel des Gewollten thun macht, das heißt, auf die Sünde trifft, welche ihm einwohnt, ſofern er Natur, und nicht ſofern er perſönlich wollendes Ich iſt. So gewiß er alſo thut, was er nicht will, ſo gewiß — das wiederholt er jetzt als zu Recht beſtehende Unterſcheidung — iſt nicht er es, der es thut, ſondern die in ihm wohnende Sünde.

Und was ergibt ſich ihm nun aus der Verbindung der beiden Sätze, welche in V. 16 und V. 20 auf dem beide Male gleichen und ſelben Vorderſatze εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ beruhen? Oben entnahm er dieſem Vorderſatze, daß ſein Urtheil über das Geſetz mit deſſen Selbſtbezeugung, daß es gut ſei, übereinſtimme; jetzt entnimmt er ihm, daß nicht er das thue, was er thue, ſondern die ihm einwohnende Sünde. Faßt man beides in Eins, ſo erhält man den Satz, daß ſeiner Anerkenntniß der Trefflichkeit des Geſetzes ein Thun des Widergeſetzlichen zur Seite geht, welches nicht ſein, ſondern der ihm einwohnenden Sünde Thun iſt, einen Satz, welcher dem, was er V. 14 von ſich geſagt und dem ſich die ganze ſeitherige Ausführung als Nachweis ſeiner Richtigkeit angeſchloſſen hat, nämlich der Ausſage, daß er unter die Sünde ver-

[1]) vgl. z. B. LXX 2 Sam. 20, 6.

Digitized by Google

kauft sei, allerdings entspricht. Aber ist nun solchen Inhalts auch der Satz, den er in V. 21 mit ἄρα, sonach als einen mit der voraufgegangenen Ausführung unmittelbar gegebenen Satz anreiht? Um hierauf antworten zu können, muß man vor allem wissen, ob ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται Grundangabe oder Objektsatz ist. Im letztern Falle kann es entweder von εὑρίσκω oder von τὸν νόμον abhängen. Von τὸν νόμον jedoch nur dann, wenn damit nicht das Gesetz gemeint ist, um das es sich bisher gehandelt hat, sondern der Apostel dieß selbst, daß ihm das Böse zur Hand liegt, als das Gesetz bezeichnet, welches er findet oder gewahr wird. Τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν soll dann entweder Benennung dessen sein, welchem er dieß gleichsam verordnet oder auferlegt findet[1]), oder es soll von εὑρίσκω abhängen und ein Lokalitätsdativus sein[2]), oder endlich man nimmt eine Trajektion des ὅτι an und erklärt, als stehe es hinter τὸν νόμον[3]). Das Dritte ist durch das ἐμοί hinter ὅτι verwehrt, und nur das Erste erscheint zulässig, da die Beispiele, welche man für das Zweite anführt[4]), nichts weiter beweisen, als daß der Dativus auch bei εὑρίσκω sogenannter Dativus Commodi sein kann, wornach zu übersetzen wäre „ich finde für mich, den das Gute thun wollenden, das Gesetz, daß mir das Böse zur Hand liegt". Aber daß mir das Böse zur Hand ist und nahe liegt, ist ein Thatbestand und kein Gesetz. Mag man immerhin Gesetz im Sinne von Norm oder Naturnothwendigkeit fassen, jene Thatsache ist eben nichts von allem dem, auch nicht etwas unausweichlich Bestimmendes[5]), sondern eine thatsächliche Bestimmtheit. Man hat deshalb und um τὸν νόμον von dem Gesetze verstehen zu können, von welchem bisher die Rede gewesen ist, ὅτι von εὑρίσκω abhängen lassen. Dem steht aber entgegen, daß die alsdann stattfindende Trajektion des ὅτι, wie wir gesehen haben, unzulässig ist, und daß τῷ θέλοντι ἐμοί unnatürlich zwischen ποιεῖν und seinem Objekte τὸν νόμον stände. Denn τὸν νόμον soll dann Objekt von ποιεῖν und τὸ καλόν Apposition dazu sein, während man der Wortstellung nach eher meinen sollte, τὸ καλόν sei von ποιεῖν ab-

[1]) so z. B. Köllner. [2]) so Tholuck. [3]) so z. B. Olshausen, de Wette, Philippi. [4]) Plato de republ. 421 E u. Soph. Oed. Col. 966. [5]) so Delitzsch System der bibl. Psychologie S. 379.

Digitized by Google

hängig[1]). In der That könnte auch gar wohl τὸν νόμον von τῷ θέλοντι abhängen. θέλειν τὸν νόμον würde dann die dem Gesetze zugewandte Willensrichtung bedeuten und ποιεῖν τὸ καλόν das bei solcher Willensrichtung Bezweckte sein[2]), der Dativus aber τῷ θέλοντι ἐμοί wäre mit εὑρίσκω in der Art zu verbinden, daß es hieße „für mich, der ich das Gesetz gerne will, um das Gute zu thun, befinde ich, daß mir das Böse zur Hand ist[3])". Aber was soll dieser ethische Dativus, welcher um so lästiger erscheint, als im Objektivsatze ἐμοί wiederkehrt? Und was soll die immerhin auffällige Voranstellung des τὸν νόμον, welche um so zweckloser erscheint, als vielmehr θέλοντι vermöge seiner Stellung vor ἐμοί und vermöge des bisherigen, bei dieser Erklärung aber jetzt fallengelassenen Gegensatzes von θέλειν und ποιεῖν den Ton haben muß? Da nun vollends unmöglich ist, zu εὑρίσκω τὸν νόμον ein Objektsprädikat hinzuzudenken, von welchem der Objektsatz erst abhinge, und den Apostel etwa sagen zu lassen, er erfinde das Gesetz als ein solches, welches es dabei beläßt, daß ihm das Böse zur Hand ist[4]); so dürfte sich keine das ὅτι für Einführung eines Objektsatzes nehmende Erklärung ausfindig machen lassen, welche mit dem, was dem ὅτι vorausgeht, zurechtkäme.

Fassen wir dagegen ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται als Grundangabe, so haben wir an εὑρίσκω τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν einen für sich bestehenden Satz, dessen Bau einfach und dessen Sinn klar genug ist, wenn man nur das Vorurtheil fallen läßt, als müsse τὸ καλόν von ποιεῖν abhängen. Denn sonst kommt man freilich auf den unstatthaften Gedanken, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν einen Dativus Commodi sein zu lassen und diesen so auszudeuten, als könnte er ein Prädikat zu dem Objekt τὸν νόμον ersetzen, sei es, daß man den Apostel sagen läßt, er finde, sofern er das Gute thun will, das Gesetz ihm günstig oder zustimmig[5]), oder er finde es, weil ihm das Böse zur Hand liegt, gleichwohl ihm geltend[6]). Solcher Unmöglichkeiten bedarf es aber nicht, da jenes Vorurtheil grundlos ist. Der Apostel hat sich bisher nie so ausgedrückt, er wolle das Gute thun, sondern immer nur so,

[1]) gegen Fritzsche, Krehl u. A. [2]) wie LXX Jes. 5, 24. [3]) so Meyer. [4]) so Th. Schott. [5]) so z. B. Bengel. [6]) so Ortloph.

Digitized by Google

er wolle das Gute, thue es aber nicht. Betonen wir nun dem gemäß den Begriff des θέλειν auch hier und lassen ποιεῖν ohne Objekt davon abhängen, indem τὸ καλόν Prädikat zu dem Objekte von συνίσκω, nämlich zu τὸν νόμον, der Dativus aber ἐμοί mit seiner Apposition τῷ θέλοντι ποιεῖν von τὸ καλόν abhängig ist, so haben wir eine Aussage, welche kundgibt, wofür der Sprechende das Gesetz erkenne[1]), nämlich für das, was ihm, dem thun Wollenden, das Gute ist. Er erfindet es aber so, weil ihm das Böse zur Hand ist. Ἐμοί ist nämlich im Gegensatze zu τὸν νόμον und τὸ κακόν im Gegensatze zu τὸ καλόν betont. Wenn er zu handeln kommt, so ist das Böse da und bietet sich ihm dar, daß er es thue. Aber sein Wollen ist nicht ein Wollen des Bösen, sondern des Guten. Da nun das Gesetz das Böse verbietet und das Gute gebietet, so findet er, daß es ihm, dem thun Wollenden, das Gute ist. Der Widerspruch zwischen dem, was er will, und dem, was ihm zur Hand ist, läßt ihn die Uebereinstimmung zwischen seinem Wollen und dem Gesetze inne werden, läßt ihn inne werden, daß er das thäte, was er will, wenn er das thäte, was das Gesetz befiehlt. Also erwächst ihm die Erkenntniß, daß das Gesetz das ist, was er als ein das Gute Wollender thun sollte; aber sie erwächst ihm aus dem traurigen Umstande, daß ihm das Böse so unmittelbar nahe liegt.

So zeichnet er ja aber dieselbe Lage, deren Beschreibung sich uns ergab, als wir die beiden Sätze zusammenfaßten, die er aus der Beschaffenheit seines Thuns gefolgert hatte. Es waren die Sätze, daß er, indem er das nicht will, was er thut, der Selbstbezeugung des Gesetzes zustimmt, und daß, indem er solches thut, was er nicht will, sein Thun nicht sein, sondern der in ihm wohnenden Sünde Thun ist. Beides geht neben einander her, oder vielmehr, wie er es jetzt gewendet hat, weil seinem Wollen des Guten und also seiner Anerkenntniß des Gesetzes sein Thun des Bösen vorangeht und das Einwohnen der Sünde in seinem Fleische früher ist, als sein persönliches Wollen, das Beiwohnen des Bösen und Einwohnen der Sünde läßt ihn fort und fort erkennen, daß

[1]) vgl. z. 4, 1.

Digitized by Google

er thun sollte, was das Gesetz befiehlt, um das zu thun, was er will. Daß es so mit ihm steht, führt er im Folgenden nach beiden Seiten aus. Ich habe, sagt er einerseits, was den innern Menschen anlangt, meine Lust am Gesetze Gottes. Bis zu diesem Zeugnisse, das er sich gibt, ist er aufgestiegen, nachdem er zuerst nur von seiner Kenntniß und V. 16 von seiner Anerkenntniß der Geistlichkeit und der Güte des Gesetzes gesagt hat. Läugnen zu wollen, daß σύν in solchen Verbindungen wie συγχαίρω[1]), συνήδομαι[2]), συλλυποῦμαι[3]) auch den Sinn haben kann, die Freude oder Betrübniß über Etwas als die entsprechende Art und Weise des Antheils zu bezeichnen, denn man daran nimmt, ist Angesichts des Sprachgebrauchs[4]) schlechthin unbegreiflich. Als eine innerliche aber bestimmt der Apostel durch den Beisatz κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον[5]) seine Lust am Gesetze, und als Gottes Gesetz bezeichnet er jetzt den bisher schlechtweg ὁ νόμος genannten Gegenstand dieser seiner Lust, weil er dem gegenüber, was er von der Innerlichkeit seines Personlebens bezeugen kann, wo er am Gesetze Gottes seine Freude hat, von einem andern Gesetze sagen muß, das er in seinen Gliedern, in seiner wesentlich leiblichen Natur sieht. Denn örtlich ist ἐν τοῖς μέλεσίν μου gemeint, wie nachher, wenn es heißt τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου: schon der Gegensatz zu κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον läßt keine andere Fassung des ἐν zu[6]). In Frage steht nur, ob nicht die Participia ἀντιστρατευόμενον und αἰχμαλωτίζοντά με als Prädikate zu dem Objekte von βλέπω gemeint seien, in welchem Falle mit ἐν τοῖς μέλεσιν der Ort benannt wäre, wo der Apostel das andere Gesetz so thun sieht[7]). Und diese Frage dürfte zu bejahen sein. Denn daß er dieses andere Gesetz sieht, ist kein so zureichender Gegensatz gegen die Freude, die er am Gesetze Gottes hat, daß er dieß zunächst für sich allein gesagt haben sollte, um dann erst die Beschaffenheit oder vielmehr das Thun desselben beisätzlich zu benennen. Zu Felde ziehen sieht er in seiner leiblichen Natur ein vom Gesetze Gottes verschiedenes Gesetz, zu Felde ziehen

[1]) vgl. Demosth. 194, 23. [2]) vgl. Eurip. Hipp. 1276 vgl. mit 1250. [3]) vgl. Herodot. 9, 94. [4]) vgl. z. 1 Kor. 13, 6. [5]) vgl. z. 2 Kor. 5, 16 u. Delitzsch System der bibl. Psychologie S. 380. [6]) gegen Th. Schott. [7]) so Fritzsche.

Digitized by Google

gegen dasjenige, welches das Gesetz seines sich auf sich selbst besinnenden und deshalb selbstbestimmbaren Ich ist. Nicht dieses sein Ich selbst versteht er unter dem Gesetze, welches er ὁ νόμος τοῦ νοός μου nennt[1]). Die Genitivverbindung muß wesentlich die gleiche sein in ὁ νόμος τοῦ νοός μου, wie in ὁ νόμος τοῦ θεοῦ. Letzteres Gesetz, welches dem Menschen sagt, was Gott von ihm will, ist außer ihm; ersteres, welches der Mensch sich selbst gibt und welches den hier Sprechenden das Gute wollen, das Böse nicht wollen heißt, ist innerlichst in ihm. Sind aber diese beiden auseinanderzuhalten[2]), wie viel mehr das Gesetz, von welchem der Sprechende sagt, daß es wider das Gesetz seines Ich zu Felde ziehe, und das in seinen Gliedern befindliche Gesetz der Sünde, welchem es ihn kriegsgefangen überliefert[3])! Das letztere erscheint als der Machthaber, welchem zu Dienste das erstere handelt. Das eine führt den Krieg, und das andere hat den Gewinn davon. Dann verhalten sich aber die beiden nicht so zu einander, daß derselbe Hang zur Sünde nur nach zwei verschiedenen Beziehungen gemeint wäre[4]), sondern das Gesetz der Sünde ist dasjenige, welches die Sünde als Gesetzgeberin allen denen vorschreibt, die ihr untergeben sind, und ihm unterwirft den Einzelnen ein Gesetz, welches in seiner leiblichen Natur dem Gesetze widerstreitet, das er als selbstbestimmbares Ich sich selber vorschreibt. Das eine ist vorhanden, seit die Sünde in die Welt gekommen ist, und erstreckt sich so weit, als die Sündigkeit; dem andern ist der Einzelne von dem Augenblicke an unterworfen, wo die Begierde in ihm aufkommt. Die Begierde als die Verwirklichung der allgemeinen Sünde im Einzelnen heißt ihn thun nach ihrem Willen, und läßt es nicht dazu kommen, daß er das thue, was er vermöge seines Wollens des Guten innerlicher Weise sich selbst vorschreibt, sondern überliefert ihn je und je demjenigen Gesetze zu knechtischem Dienste, welchem die sich selbst, eben damit aber ihre Sündigkeit fortpflanzende Menschheit unterworfen ist. Man hat sich dadurch irremachen lassen, daß es heißt τῷ ὅτι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Aber dieser Beisatz will das Gesetz der Sünde nicht einschränken in die

[1]) gegen Th. Schott. [2]) gegen Köllner, Baumgarten-Crusius u. A. [3]) gegen Meyer, Philippi u. A. [4]) so de Wette.

Digitized by Google

leibliche Natur des Einzelnen, sondern er betont, daß dieses selbstverständlich über die ganze Menschheit sich erstreckende Gesetz inner der eigenen Natur des Einzelnen gegenwärtig ist, während er das Gesetz Gottes außer sich hat. Denn um so unentrinnbarer ist sein Geschick, dem Gesetze der Sünde botmäßig zu werden und das zu thun, was sie will. Irrthümlich hat man zu αἰχμαλωτίζοντά με anmerken zu sollen gemeint, daß dieß nicht vom eigentlichen, sondern von dem ganzen an sich als sittlich indifferent gedachten Ich gesagt sei[1]). Das Ich, von welchem der Apostel in diesem Zusammenhange spricht, ist eines und dasselbe, wo er sagt, es wolle das Gute, und wo er sagt, es thue das Böse. Aber dieses eine und selbe Ich ist einerseits innerlich wollendes, andererseits nach außen thätiges. Da, wo sein Wollen des Guten zur That werden sollte, verfällt es, obgleich es das Gute will, dem Gesetze der Sünde; und die eigene Begierde, die ihm von da her kommt, daß es im Fleische lebt, nöthigt ihm das Böse auf, es zu thun, obgleich es dasselbe haßt. Es steht eben mit ihm, wie der Apostel schon V. 14 gesagt hat, als er sich fleischern, unter die Sünde verkauft nannte.

Eine ganz unrichtige Anwendung macht man von dieser Ausführung, wenn man ihr den Satz entnimmt, daß der Mensch, wie er von Natur ist, in seinem Innern ein göttliches Licht und einen Zug zu Gott habe, vermöge dessen er nicht umhin könne, am Gesetze Gottes seine Lust zu haben[2]). Der Apostel hat von V. 14 an nicht vom natürlichen Menschen gehandelt, sondern aus seiner eigenen Gegenwart heraus gesprochen und beschrieben, wie er es bei sich selbst befinde. Auf welche Weise er dazu gelangt sei, am Gesetze Gottes seine Lust zu haben und das Gute zu wollen, sagt er nicht, weil es nicht hieher gehört. Nachdem er in Beantwortung der Frage des 7. Verses beschrieben hatte, wie ihn die Sünde mittelst des heiligen Gesetzes betrogen und getödtet habe, ist ihm die Frage des 13. Verses Anlaß geworden, auseinanderzusetzen, wie so gar nicht ihm seine Erkenntniß und Anerkenntniß des göttlichen Gesetzes dazu verhelfe, das Gute zu thun, obgleich er es

[1]) so Philippi. [2]) so Ernesti v. Ursprunge der Sünde nach paul. Lehrgehalte II. S. 307.

Digitized by Google

will, und das Böse nicht zu thun, obgleich er es haßt. In diesem Todeszustande, der ihn zum Guten unfähig und zum ohnmächtigen Knechte der Sünde macht, befindet er sich durch die Sünde, nachdem ihr das Gesetz dazu hat dienen müssen, ihn darein zu bringen. „Unglückseliger Mensch, der ich bin", ruft er Angesichts desselben aus, „wer wird mich aus diesem Leibe des Todes erlösen?" Denn daß τούτου zu τοῦ σώματος τοῦ θανάτου, nicht zu τοῦ θανάτου gehört, ergibt sich aus dem Zusammenhange, in welchem er gegenüber dem, was er von seiner Innerlichkeit hatte bezeugen können, von seinen Gliedern gesagt hat, daß durch das in ihnen waltende Gesetz sein Wollen des Guten kraftlos sei. Den Leib meint er also, von welchem er dieß gesagt hat. Zwar beschrieb er damit einen Todeszustand gleich dem, von welchem er V. 13 gesprochen hat, weshalb er seinen Leib nach ihm benennen kann; aber nicht von dem Begriffe dieses Todes kommt er jetzt her, sondern von der Klage über seine Glieder oder, was dasselbe ist[1]), über seinen Leib, welcher ein solches Dasein mit sich bringt. Aus ihm erlöst ginge er dessen ledig, was ihn mit sich selbst in solchen unglückseligen Widerspruch bringt. Uebrigens muß man seinen Ausruf dabei belassen, daß er des Leibes ledig sein möchte, in welchem er lebt[2]), und darf ihn nicht umsetzen in den Ausdruck eines Verlangens nach einer bestimmten andern Daseinsweise, die er sich wünscht. Er begehrt weder todt zu sein[3]), noch in einem andersartigen Leibe zu leben[4]), noch endlich dessen erledigt zu sein, was seinen Leib zu einem solchen macht, wie er jetzt ist[5]). Einen irgendwie erfüllbaren Wunsch würde er gegen Gott aussprechen, der ihn erfüllen könnte, anstatt zu sagen τίς με ῥύσεται[6]). Auch darf man sich nicht durch das Vorurtheil leiten lassen, als müsse es ein Wunsch sein, für dessen Erfüllung er hernach danksagen kann, und ihn deswegen dasjenige sich wünschen lassen, wovon nach 6, 6 der Christ rühmen kann, daß es ihm geschehen sei. Im Verfolge seiner bisherigen Rede konnte er auf nichts Anderes hinauskommen, als auf den aussichtslosen Wunsch, des Leibes ledig zu gehen, in dem er leben muß.

[1]) vgl. 6, 12 f. [2]) vgl. Fritzsche. [3]) gegen Rückert u. A. [4]) gegen Olshausen u. A. [5]) gegen Meyer. [6]) gegen de Wette.

Digitized by Google

Was frei macht von Sünde und Tod, ist das Einwohnen des Geistes Jesu Christi. 7, 25—8, 10.

Aber freilich muß ihm das, was am Schlusse der in V. 14—24 enthaltenen Darlegung nur Ausdruck der Trostlosigkeit des dargelegten Zustandes ist, ein wirklich in Erfüllung gegangener Wunsch geworden sein, da er fortfährt, *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. So nämlich wird allerdings zu lesen sein. Denn nicht blos stehen die anderen Lesarten an Zahl und Gewicht der sie beglaubigenden Zeugnisse hinter dieser weit zurück[1]), sondern es läßt sich auch ihre Entstehung aus ihr unschwer nachweisen. War nur einmal *χάρις* statt *εὐχαριστῶ* geschrieben worden, so führte das vermeintliche Bedürfniß einer den Ausdruck entgegengesetzter Stimmung gegensätzlich anschließenden Partikel zur Einschaltung eines *δέ*, oder das vermeintliche Bedürfniß einer Antwort auf die vorhergegangene Frage zur Umsetzung des *χάρις τῷ θεῷ* in *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ*. Warum aber *χάρις* geschrieben wurde statt *εὐχαριστῶ*, dürfte sich daraus zur Genüge erklären, daß es scheinen konnte, als müßte dem Ausrufe des verzweifelnden Schmerzes ein ihm gleichartiger Ausruf der dankbaren Freude gegenübertreten, wie man ihn von 6, 17; 1 Kor. 15, 57; 2 Kor. 2, 14; 8, 16; 9, 15 her im Gedächtnisse hatte. Aber gerade, daß es kein Ausruf ist, welcher folgt, will in Acht genommen und der Satz in derjenigen Gestalt, welche wir für die ächte halten, nicht doch wieder so gefaßt werden, daß diejenigen recht hätten, welche sich für *χάρις τῷ θεῷ* aus dem Grunde entscheiden, weil ein Ausbruch des Dankgefühls hinter dem des Schmerzgefühls am Orte sei[2]). Wie man sich hinter einem solchen Ausbruche des Dankgefühls den Uebergang der Rede in die mit *ἄρα οὖν* angeschlossene ruhige Auseinandersetzung zurechtlegen solle, wird Niemand zu sagen wissen. Denn zu sagen, der Apostel habe seiner Dankesbezeugung vorerst noch keine weitere Folge gegeben, weil die ihn beschäftigende Verhandlung noch nicht ganz beschlossen war[3]), heißt doch die Schwierigkeit nur umschreiben, welche gelöst sein will; und wer sich damit zufrieden geben kann, daß er den Apostel hinter dem Ausdrucke seines Gefühls der Erlösungsbedürftigkeit einerseits und seines Dankgefühls für geschehene Erlösung

[1]) gegen Philippi. [2]) wie z. B. Tholuck. [3]) so Rückert.

Digitized by Google

andererseits eine Pause machen und dann den Inhalt des vorhergegangenen Abschnitts folgerungsweise zusammenfassen läßt[1]), der empfindet die Schwierigkeit nicht einmal. Dagegen hätte es denen, welche den Bezug des ἄρα οὖν auf den nächstvorhergegangenen Satz erkannten[2]), nahe gelegen, sie nicht blos zu lösen, sondern ganz und gar zu beseitigen. Αὐτὸς ἐγώ, lautet der mit ἄρα οὖν angeschlossene Satz, τῷ μὲν νοὶ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας: ein Satz, in welchem vermöge des μέν — δέ die zweite der beiden so verbundenen Selbstaussagen des einen und selben Subjekts die betontere ist[3]). Mit αὐτός aber will nicht die Selbigkeit des Subjekts beider Aussagen bemerklich gemacht sein[4]). Wenn auch in diesem Falle αὐτός statt ὁ αὐτός zu schreiben der prosaischen Rede[5]) vielleicht nicht allzu fremd wäre[6]), so ist doch solche Betonung der Selbigkeit des Subjekts durch einen Zusammenhang mit dem Nächstvorhergegangenen, wie ihn ἄρα οὖν ausdrückt, eben so wenig veranlaßt, als die von Anderen angenommene Betonung, daß er, der Apostel, eben er und kein Anderer[7]), oder daß eben er, welcher vorher von sich geredet hat[8]), oder gar er selbst im Gegensatze zu dem, was er vorher angeblich im Namen der Menschheit geredet hat[9]), dieß beides von sich aussage. Das richtige Verständniß des αὐτός ist bedingt durch die richtige Auffassung des vorhergegangenen Satzes, in welchem wir nicht einen Dankesruf oder Ausdruck des Dankgefühls, sondern eine Aussage der Thatsache erkannt haben, daß er Gotte durch den Herrn Jesum Christum dankt. Dieser Thatsache entnimmt er folgerungsweise die andere, daß er, er für sich selbst[10]), indem αὐτός das ἐγώ auf sich selbst beschränkt[11]), wenn gleich innerlich göttlichem Gesetze, so doch mit dem, was seine angeborne Natur ausmacht, einem Gesetze der Sünde dient. Das Gewicht des erstern Satzes ruht nämlich ganz ebenso wie 5, 1. 11 auf διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, nicht zwar so, daß er Jesum Christum als den

[1]) so z. B. de Wette. [2]) wie Olshausen, Meyer, Th. Schott. [3]) gegen Olshausen. [4]) so z. B. Rückert, Glöckler. [5]) vgl. Diffen z. Pindar. Nem. 5, 1. [6]) vgl. Winer Gramm. S. 102. [7]) so Ewald. [8]) so z. B. Fritzsche, Tholuck, Philippi, van Hengel. [9]) so Köllner. [10]) vgl. z. 2 Kor. 12, 13. [11]) vgl. Rost griech. Gramm. S. 451.

Digitized by Google

bezeichnet, durch welchen er Ursache bekommen hat, Gotte zu danken, wohl aber so, daß Jesus Christus der ist, durch welchen er sein Dankopfer zu Gott bringt[1]). Solches Danksagen ist aber dann Bethätigung eines Verhältnisses zu Gott, welches ihm vermittelt ist durch Jesum Christum. Hat es also diese Bewandniß mit des Apostels Danksagen gegen Gott, welches der Ausdruck seiner wirklichen Lage im Gegensatze zu derjenigen ist, die ihm sonst jenen Wehruf hoffnungslosen Elends auspreßt; so erhellt, daß er an und für sich selbst, nämlich ohne das in solcher Danksagung sich kundgebende Verhältniß zu Gott, nicht weiter kommt, als zu dem oben beschriebenen Zwiespalte und Widerspruche mit sich selbst, innerlich zwar göttlichem Gesetze, aber mit dem Fleische einem Gesetze der Sünde zu dienen.

Nachdem die mit V. 14 begonnene Darlegung des Apostels, daß er sich in einer Verfassung befinde, in welcher die Sünde sein mittelst des Gebots bewirkter Tod ist, in jenen Schmerzensruf ausgegangen war, den eine Lage wie die in V. 14 gezeichnete nothwendig auspreßt; ist er mit der Aussage, welche er diesem Schmerzensrufe und also der ganzen auf ihn hinausgekommenen Darlegung unvermittelt folgen läßt, daß er, der sich dem Gesetze Gottes gegenüber in so verzweifelt elender Lage findet, Gotte durch Jesum Christum Dank sage, in eine neue Gedankenreihe übergetreten, deren erstes Glied aus dieser Thatsache eben das folgert, was er zuvor über seine Stellung zum Gesetze Gottes gesagt hatte. Er würde Gotte nicht so danken, wie er Angesichts seiner Stellung zum Gesetze thut, wenn er an und für sich selbst nicht blos nach dem inwendigen Menschen, sondern auch mit seiner angebornen Natur göttlichem Gesetze, statt einem Gesetze der Sünde diente. Da aber seine Danksagung gegen Gott durch Jesum Christum ein Beweis ist, daß er an und für sich selbst nur innerlicher Weise göttlichem Gesetze dient, mit seinem Fleische dagegen einem Gesetze der Sünde; so folgt ihm hieraus der weitere Satz *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Denn Zahl und Gewicht der auch durch die sinaitische Handschrift vermehrten Zeugnisse,

[1]) vgl. z. 1, 8.

Digitized by Google

welche gegen jede Erweiterung des τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sprechen, ist allerdings zu groß, als daß man auch nur τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν lesen dürfte[1]). Daß nun hier wirklich eine Folgerung und nichts Anderes vorliegt, braucht gegen sprachwidrige Verdrehungen nicht erst bewiesen zu werden[2]); und daß nur aus dem nächstvorhergegangenen, selbst schon gefolgerten Satze und nicht aus dem, woraus er gefolgert ist[3]), oder gar aus noch Entfernterem[4]) gefolgert sein kann, sollte wenigstens keines Beweises bedürfen. Es bedarf auch dessen gewißlich für Niemanden, sobald nur die Richtigkeit der bei der allein möglichen Beziehung des ἄρα sich ergebenden Folgerung ins Licht gestellt ist. Hiezu gelangt man aber freilich nicht, wenn man ihr dadurch meint zu Hülfe kommen zu müssen, daß man νῦν durch den Satz „nachdem Christus als Befreier vom Sündengesetze ins Mittel getreten ist" umschreibt[5]). Denn so gewiß νῦν zeitlich gemeint und als logische Uebergangspartikel neben dem folgernden ἄρα eine logische und sprachliche Unmöglichkeit ist[6]), so wenig geht es doch an, es zur einen und zwar zur wichtigern Hälfte dessen zu machen, woraus der es einschließende Satz gefolgert ist: zumal auf diese Weise die andere Hälfte nicht in dem Haupttheile des vorhergegangenen Satzes, sondern in dem untergeordneten Theile desselben bestände. Denn einerseits daraus, daß der Apostel sagt, nach dem inwendigen Menschen diene er göttlichem Gesetze, und andererseits daraus, daß Christus als Befreier von dem Sündengesetze, dem er mit dem Fleische dient, ins Mittel getreten ist, läßt man die Folgerung fließen, daß für die, welche in Christo Jesu sind, keine Verdammniß statthat. Man verkennt, welcher Art die aus dem Zusammenhange sich ergebende Betonung ist, mit der οὐδέν voransteht. Wer innerlicher Weise göttlichem Gesetze dient, unterliegt in so fern keinem Urtheile der Verurtheilung; aber dient er daneben mit dem Fleische einem Gesetze der Sünde, so ist er um deswillen solchem Urtheile eben doch verfallen: der Tod selbst[7]), in welchem er sich befindet, und vermöge dessen er unfähig ist, das Gute zu thun,

[1]) gegen m. W. d. Schriftbeweis I. S. 555. [2]) gegen Tholuck. [3]) gegen Fritzsche, Philippi u. A. [4]) gegen Bengel u. A. [5]) so Meyer, ähnlich Th. Schott. [6]) gegen Philippi. [7]) vgl. 5, 16.

Digitized by Google

das er will, und nicht anders kann, als das Böse thun, das er haßt, ist schon seine Verdammniß. Daraus folgt denn nicht, daß diejenigen, welche in Christo Jesu sind, jeglicher Verdammniß ledig gehen, sondern daß man, um jeglicher Verdammniß, auch derjenigen, welcher der blos innerlich dem Gesetze Gottes Dienende unterliegt, ledig zu gehen, nicht auf sich selbst beschränkt, sondern in Christo Jesu sein muß. In diesem Sinne ist οὐδέν, so wie andererseits τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ betont. Was das minder betonte, aber vermöge seiner Stellung doch nicht tonlose νῦν anlangt, so setzt es die Gegenwart nicht einer Vergangenheit entgegen, wo das, was der Satz besagt, noch nicht stattgehabt hat, sondern einer Zukunft, in welcher ein Urtheil der Freisprechung auch solcher warten mag, die das Gute gewollt haben, aber unter die Sünde verkauft waren, und sich deshalb sehnten, ihres Todesleibes ledig zu sein. Denn daß nur diejenigen, welche in diesem Leben der Gemeinde Christi angehört haben, im schlüßlichen Gerichte frei ausgehen werden, will der Apostel selbstverständlich nicht sagen[1]). Aber schon jetzt, während des Lebens im Fleische und in der gegenwärtigen Weltzeit jeglicher Verdammniß ledig zu sein, ist das selige Vorrecht der in Christo Jesu Beschlossenen.

Wie nun der Apostel den Satz οὐδὲν νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ aus dem gefolgert hat, was er von sich, dem auf sich selbst beschränkten, gesagt hatte; so erhärtet er ihn auch durch Geltendmachung von solchem, das ihm selbst geschehen ist. Es ist so, wie er gesagt hat, daß man in Christo Jesu sein muß, um in der Jetztzeit aller und jeder Verdammniß ledig zu gehen; auf Grund eigener Erfahrung bezeugt er es. Denn was ihn vom Gesetze der Sünde und des Todes freigemacht hat, ist das Gesetz des Geistes, welcher in Christo Jesu leben macht. Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ will nämlich mit τῆς ζωῆς als dessen Näherbestimmung verbunden sein. Zöge man es zu ἠλευθέρωσεν[2]), so würde die Wirkung, welche das Gesetz des Lebensgeistes gethan hat, als eine solche erscheinen, welche Christi Jesu zu ihrer Vermittelung bedurfte. Denn so müßte man es ausdrücken, und nicht, daß Christus Jesus als

---

[1]) vgl. z. 2, 16. [2]) so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Philippi, van Hengel.

Digitized by Google

die Sphäre vorgestellt sei, in welcher sich die Befreiung zugetragen habe, was ein Unding ist[1]), oder daß die Befreiung eine in der Lebensgemeinschaft mit Christo ursächlich begründete gewesen sei, was eine Verkehrung des wirklichen Verhältnisses wäre, da die Lebensgemeinschaft mit Christo erst Folge des Vorgangs ist, als dessen persönliche Vermittelung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Christum benennen würde[2]). Man müßte sagen, die subjektive Erlösung werde auf ihren objektiven Grund zurückgeführt[3]). Aber auch dieß wäre eine Täuschung. Denn bedürfte ἠλευθέρωσεν der Näherbestimmung durch ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, so müßte sich auch eine andere freimachende Wirkung des Gesetzes des Lebensgeistes denken lassen, als die in der Person Christi Jesu vermittelte, während doch dieser Lebensgeist selbst kein anderer sein will, als der Geist Christi. Dagegen bedarf τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς einer Näherbestimmung, wenn τῆς ζωῆς nicht müßig sein soll. Ein Geist des Lebens, welcher lebendig macht, ist auch in dem Menschen, welcher im Leibe des Todes lebt. Aber um jenes Todes ledig zu gehen, welchem er vermöge seines Lebens in diesem Leibe verfallen ist, bedarf er den Geist eines andern Lebens, welches ein Leben in Christo Jesu ist, also den Geist, der ihn in Christo leben, der Lebendigkeit Christi theilhaft macht. Daß der Apostel von einem Gesetze dieses Geistes sagt, erklärt sich einerseits aus dem Gegensatze gegen das Gesetz, welches bisher schlechthin so genannt war, andererseits aus dem Gegensatze eines Gesetzes der Sünde und des Todes, welches letztere für das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz Gottes zu nehmen Niemandem möglich sein sollte, der 7, 7—25 gelesen hat[4]). Sünde und Tod sind von dem Gesetze der Sünde und des Todes nicht anders verschieden, als daß wie 7, 23 statt ihrer selbst die das Verhalten und Dasein bestimmende, ihm seine Verfassung gebende Ordnung der Dinge genannt wird, welche dem Menschen in und mit ihnen gesetzt ist[5]). Einer solchen Ordnung der Dinge untergeben hat sich der Apostel unter die Sünde verkauft und dem Tode verfallen gefunden. Statt ihrer ist nun eine andere eingetreten, die ihn von ihr los und frei gemacht hat, eine solche näm-

[1]) gegen van Hengel. [2]) gegen Meyer, Th. Schott. [3]) so Philippi. [4]) gegen Reiche u. A. [5]) vgl. 3, 27.

Digitized by Google

lich, welche in und mit dem Geiste gegeben ist, der in Christo Jesu leben macht. Das Leben, in welchem er an und für sich selbst steht, schließt Sünde und Tod nicht aus, sondern ein; und das Gesetz, welches nur sagt, was gut sei, und darnach zu wandeln befiehlt, ändert hieran Nichts. Von dem Leben in Christo dagegen sind sie ausgeschlossen, wie von dem selber, in welchem dann gelebt wird. Dort standen sich das Gesetz Gottes außer dem Apostel und das Gesetz der Sünde in seinen Gliedern einander gegenüber, so daß er sich gleichzeitig nach dem innern Menschen in des erstern, mit dem Fleische in des letztern Dienst befinden konnte. Hier dagegen versetzt ihn der Geist Christi, welcher in ihm zu wohnen kommt, hiemit in eine Ordnung seines Verhaltens und Daseins, in welcher er aufhört dem Gesetze der Sünde und des Todes unterworfen zu sein. Er untersteht nicht mehr zweierlei Gesetze, sondern einem, und dieses verhält sich zu jenem erstern und zu jenem letztern gegensätzlich.

Solche Veränderung an sich erlebt zu haben, bezeugt derselbe von sich, welcher noch eben gesagt hat, an und für sich diene er zwar innerlicher Weise göttlichem Gesetze, mit dem Fleische aber einem Gesetze der Sünde; und es ist ein und derselbe Satz, den er aus Letzterm als aus einem Thatbestande seiner Gegenwart gefolgert hat, und den er mit Erstern als mit einer Thatsache seiner Vergangenheit erhärtet. Es kann also keine Rede davon sein, daß er das eine Mal, wenn er sich unter die Sünde verkauft nennt, von einer vergangenen Zeit spricht, wo er des Lebens in Christo noch untheilhaft, ein Angehöriger des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens[1]) war, das andere Mal dagegen die Thatsache benennt, mit welcher seine Gegenwart, die Zeit seines Lebens in Christo, begonnen hat; und daß er im erstern Falle nur die Colorirung für frühere Zustände aus der Gegenwart hernehme, in welcher er noch immer einen Rest des fleischlichen Menschen bei sich befinde[2]), ist vollends eine leere, mit dem klaren Wortlaute in unklarem Widerspruche stehende Rede. Aber wie verträgt sich nun dieß beides mit einander, daß er, unter die Sünde verkauft, ihrem

[1]) so Th. Schott S. 276. [2]) so Tholuck S. 346.

Digitized by Google

Gesetze dient mit dem Fleische, und daß er durch den Geist des Lebens in Christo Jesu frei geworden ist vom Gesetze der Sünde und des Todes? Die Bemerkung, daß es nur das Fleisch sei, mit dem er der Sünde diene[1]), ist ungeeignet, diesen scheinbaren Selbstwiderspruch seiner Aussagen zu heben. Denn die Befreiung vom Gesetze der Sünde, von welcher er sagt, daß sie ihm zu Theil geworden sei, und für welche er Gotte danken kann, ist ja eben die Befreiung von demjenigen Sündendienste, welchen er 7, 14—23 geschildert hat, und welcher ein Dienst mit dem Fleische und nicht mit dem inwendigen Menschen ist. Und wenn man sich weiter damit hilft, daß man geltend macht, das Leben des Christen setze sich fort und fort aus zweierlei Momenten zusammen, aus solchen, wo er klagen muß wie der Apostel, und aus solchen, wo er danksagt wie er[2]); so ist der Sache wieder nicht geholfen, da der Zustand, den wir 7, 14—23 geschildert fanden, solche Momente, in denen der Sprechende das Gute thut, das er will, schlechthin ausschließt. Hat ihn aber der Geist des Lebens in Christo nur innerlich freigemacht vom Gesetze der Sünde, wie es den Anschein hat, wenn man bei dieser Auffassung die Liebe des Guten, welche er von sich bezeugt, welche aber nicht dazu kommt, es zu thun, als die Wirkung bezeichnet, welche der Geist der Wiedergeburt in ihm hervorgebracht habe[3]); so ist er ja dadurch nicht weiter, als in eben dem Zustande, der ihm jene verzweifelnde Klage auspreßt. Doch was suchen wir nach einer Lösung des scheinbaren Widerspruchs, nachdem ihn der Apostel selber gelöst oder vielmehr so geschrieben hat, daß von einem Widerspruche keine Rede sein kann? Er hat sich beschrieben, wie er dem Gesetze Gottes gegenübersteht, welches ihm, während er innerlich seine Freude an ihm hat, nicht dazu hilft, das Gute zu thun, das es gebietet und das er selbst will. Ihm gegenüber ist und bleibt er der Unglückselige, welcher mit dem Fleische einem Gesetze der Sünde dient. Wenn es dennoch anders mit ihm steht, so verdankt er dieß einer Befreiung aus solchem Dienste, welche macht, daß er Gotte danksagt durch Jesum Christum: mit andern Worten, er

[1]) Philippi S. 314. [2]) vers. S. 315. [3]) vers. S. 286.

Digitized by Google

verdankt es seiner Befreiung durch den Geist des Lebens in Christo Jesu. Wie er dazu gelangt ist, das Gute zu wollen und nach dem innern Menschen am Gesetze Gottes seine Lust zu haben, bleibt außer Betracht. In diesem Zusammenhange war nur erstlich darzulegen, wie elend der Mensch ist, wenn er nichts weiter hat, als solchen Willen des Guten und solche innerliche Lust am Gesetze Gottes, indem er, so auf sich selbst beschränkt, nicht dazu gelangt, das Gute zu thun, sondern mit dem Fleische einem Gesetze der Sünde dient, und zweitens geltend zu machen, daß der Geist des Lebens in Christo Jesu aus diesem Dienste befreit und in den Stand setzt, das Gute auch zu thun, und das Gesetz Gottes auch zu erfüllen. Beides sagt der Apostel als seine eigene Erfahrung aus. Das Erstere ist die Beschaffenheit seines sittlichen Standes abgesehen von seinem Leben in Christo Jesu, das Andere vermöge desselben. Man hat diese Unterscheidung eine leere Abstraktion genannt[1]), aber schwerlich mit Recht. Der Christ lebt einerseits im Fleische, andererseits in Christo Jesu. Als im Fleische Lebender ist er ein auf das Gute gerichtetes, aber mit diesem seinem Wollen in die Bedingnisse des gemein menschlichen Naturlebens eingeschränktes Ich. Dagegen als in Christo Jesu Lebender wird er durch die Macht des Geistes Christi, der sich je und je als den Geist seines eigenen Lebens erzeigt, über jene Bedingnisse hinausgehoben und bethätigt seinen Willen des Guten kraft desselben. Mag ihm nun immerhin, das Gute zu wollen, innerlich zur Natur geworden sein; um sich nicht durch die Beschaffenheit seiner überkommenen Natur an der Vollbringung desselben gehindert und zum Thun des Bösen bestimmt zu sehen, bedarf er des Geistes, dessen Einwohnung ihn des überweltlichen Menschenlebens Christi theilhaft macht, und den er nicht wie seine angeborne Natur ohne sein Zuthun zu eigen hat, sondern sich fort und fort erbitten muß.

Nachdem der Apostel dieß dargelegt hat, ist er mit dem zu Ende, was er als sein eigenes Erlebniß aufzuzeigen hatte. Als einer, der unter dem Gesetze aufgewachsen ist und es für das er-

---

[1]) Philippi S. 285; Th. Schott S. 246.

Digitized by Google

kennt, was es ist, und es lieb hat um dessentwillen, was es ist, hat er die möglichen Einwendungen abgewiesen, welche gegen eine Lehre vorgebracht werden konnten, der zufolge Befreiung vom Gesetze und Befreiung von der Sünde in Eins zusammenfiel. Man konnte hierin den Widersinn finden, daß das Gesetz Sünde sei, oder, nachdem gezeigt war, daß vielmehr das Gesetz von der Sünde mißbraucht werde, den Menschen zum Sünder zu machen und damit dem Tode zu überliefern, so konnte dieß so mißdeutet werden, als ob das Gesetz, welches doch gut ist, des Menschen Tod sei. Dieser letztern Mißdeutung gegenüber hat der Apostel dargelegt, daß es vielmehr des Menschen eigene Natur ist, welche macht, daß ihm seine Erkenntniß und Liebe des Gesetzes nicht wider den Todeszustand hilft, in welchem sich befindet, wer weder das Gute, das er will, zu thun, noch das Böse, das er nicht will, ungethan zu lassen vermag: ein Zustand, dessen er nur in so weit entledigt ist, als er mit Christo Jesu in Gemeinschaft steht. Alles dieß hat der Apostel als sein eigenes Erlebniß aufgezeigt, um den, der es liest, zu veranlassen, daß er bei sich selbst zusehe, ob er eine andere Erfahrung entgegenzusetzen habe, oder ob die Ermahnung 5, 1 berechtigt sei, daß der vermöge Glaubens gerecht Gewordene sein Verhältniß zu Gott ein durch Jesum Christum vermitteltes Friedensverhältniß sein lasse, ohne der Gnade und dem Gesetze zugleich unterstellt sein zu wollen. Im Folgenden dagegen kommt er auf solches zu sprechen, was über das Erlebniß des Einzelnen hinausgeht. Eine darüber hinausliegende That Gottes werden wir ihn aussagen hören.

Aber nicht sogleich. Der von dieser Gottesthat handelnde Satz, den man irriger Weise eine Begründung des in V. 2 ausgesprochenen Erlebnisses genannt hat, während doch die Aussage eines Erlebnisses nur einer Erhärtung und nicht einer Begründung fähig ist[1]), folgt nicht unmittelbar. Denn auf keine Weise können die Worte *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* mit ihm zusammengehören. Vor allem steht fest, daß *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* nur entweder dasjenige vom Gesetz, was zu thun un-

[1]) gegen Meyer, Philippi.

Digitized by Google

möglich ist[1]), oder das Unvermögen des Gesetzes[2]), nicht aber das dem Gesetze Unmögliche[3]) heißen kann. Ist nun aber im vorliegenden Falle von jenen beiden allein zulässigen Bedeutungen nur die zweite anwendbar, so lassen sich die Worte nicht als eine vorangestellte Apposition zu dem ihnen folgenden Satze fassen. Denn wo auf solche Weise τὸ ἔσχατον, τὸ θαυμαστότατον, τὸ χαλεπώτατον und dergleichen voransteht, da ist eben das, was folgt, als das Aeußerste, das Verwunderbarste, das Schwerste bezeichnet. Wie sollte aber das, was Gott mit der Sendung seines Sohnes gethan hat, die Ohnmacht des Gesetzes heißen können? Man ermöglicht sich, die Worte als Apposition zu fassen, eben nur dadurch, daß man unversehens die Ohnmacht des Gesetzes doch wieder in das ihm Unmögliche umsetzt[5]). Nothwendig bedarf also τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου eines Prädikats. Deshalb hat man es Subjekt von ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός und ἐν ᾧ ein dem betonten Subjekte nachgestelltes „während“[6]) oder „weil“[7]) sein lassen. Aber mit „weil“ ist ἐν τούτῳ ὅτι und also ἐν ᾧ nur in so weit übersetzbar, als damit gesagt sein will, daß Eines in und mit dem Andern gegeben sei, was auf die vorliegende Stelle keine Anwendung leidet. Das Eine als veranlassende Ursache des Andern zu bezeichnen, was hier der Fall sein würde, ist ἐν ᾧ seiner Natur nach unfähig. Im Sinne von „während“ es zu fassen, ginge eher an. Doch ist der Einwurf, daß der Apostel an eine blos zeitweilige Schwäche des Gesetzes nicht denken könne[8]), nicht unzutreffend. Denn es ist ein ander Ding, ob es heißt, Gott habe gethan, was zu thun das Gesetz zu schwach war, oder ob es heißt, er habe es in einer Zeit[9]) gethan, wo es schwach war. Das Imperfektum ἠσθένει bleibt freilich das gleiche hier wie dort: aber im letztern Falle wäre dadurch die Zeit, in welcher Gott solches gethan hat, gekennzeichnet, gleich als hätte er es auch in einer Zeit thun können, wo es sich mit dem Gesetze anders verhielt. Doch

[1]) vgl. Matth. 23, 23. [2]) vgl. 9, 22; ep. ad. Diogn. 9. [3]) gegen Rückert, de Wette, Meyer u. A. [4]) vgl. z. B. Fritzsche, Tholuck, van Hengel, Th. Schott. [5]) so z. B. Philippi. [6]) s. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 356. [7]) so Th. Schott, Philippi. [8]) so Fritzsche, Meyer, Philippi. [9]) vgl. z. B. Thucyd. 1, 39, 3.

Digitized by Google

ist dies nicht das einzige und nicht das gewichtigste Bedenken gegen diese Erklärung. Auch wenn man sich unter Berufung auf die scheinbar gleichartige Stelle 5, 6 über dasselbe hinwegsetzen wollte, würde sie dennoch und mit ihr jede andere, welche ἐν ᾧ die Stelle einer vordersätzlichen Konjunktion einnehmen läßt, an dem Umstande scheitern, daß sich nur vom Gesetze selbst, nicht aber von seinem Unvermögen sagen läßt, es sei schwach gewesen: zumal das Neutrum des Adjektivums, wenn es anstatt des Substantivums der Eigenschaft gebraucht wird, nicht sowohl die Eigenschaft, als vielmehr den Thatbestand eines Soseins ausdrückt. Ist aber weder τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου Apposition, noch τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός Vordersatz zu dem, was folgt; so muß Letzteres als ein in sich abgeschlossener Satz verstanden sein wollen, dessen Prädikat in ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός enthalten ist. Die Ohnmacht des Gesetzes, heißt es, lag oder bestand darin, daß es schwach war durch das Fleisch, und der Apostel erklärt hieraus, warum seine Befreiung vom Gesetze der Sünde und des Todes durch das Gesetz desjenigen Geistes geschehen ist, welcher ein Geist des Lebens in Christo Jesu ist. Ein solches Gesetz war um deswillen erforderlich, weil das Fleisch es war, wodurch dasjenige Gesetz, welches schlechthin so heißt, das alttestamentliche, des Vermögens ermangelte, seiner selbst Erfüllung zu bewirken. Der im Fleische lebende Mensch mußte ein in Christo Jesu lebender werden.

Ohne Bindemittel [1]) folgt auf diese erläuternde Anmerkung zum 2. Verse der Satz, welcher besagt, was Gott gethan hat, um zu bewirken, daß es zu einer Erfüllung des Gesetzes käme, oder vielmehr, daß Gott es ist, welcher gethan hat, was hiefür erforderlich war und hiezu diente. Denn mit diesem Nachdrucke steht ὁ θεὸς voran im Gegensatze zum Gesetze, welches nicht vermocht hat, das von ihm kundgegebene Recht zur Verwirklichung zu bringen, und eben dieses Gegensatzes wegen mußte ohne Bindemittel fortgefahren werden. Gott, heißt es, hat die Sünde im Fleische verdammt: ein Ausspruch, welcher daran erinnert und wohl auch erinnern soll, daß vorher gesagt war, die in Christo

[1]) vgl. z. B. Meyer z. Gal. 3, 13.

Digitized by Google

Jesu Befindlichen seien es, für die jetzt keinerlei Verdammniß statthat. Um Letzteres auf Ersteres zurückzuführen[1]), drückt sich der Apostel so aus, Gott habe die Sünde im Fleische verdammt. Was er damit meint, bleibt unverstanden, wenn man ἐν τῇ σαρκί sei es unmittelbar[2]) oder mittelbar[3]) so nimmt, als stände ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ geschrieben. Αὐτοῦ könnte um so weniger fehlen, je mehr, nachdem von Christo gesagt war, er sei ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας erschienen, der Ton darauf liegen würde, daß es sein und nicht unser Fleisch gewesen sei, worin Gott die Sünde verdammt hat. Doch ἐν τῇ σαρκί gehört überhaupt nicht mit dem Verbum zusammen als Näherbestimmung der Handlung, sondern mit dem Objekte desselben. Der Einwurf, daß es dann τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί oder τὴν ἐν τῇ σαρκὶ ἁμαρτίαν heißen müßte[4]), wird heutzutage Nichts mehr verfangen. Wo die präpositionale Näherbestimmung der Art ist, daß der Begriff, zu welchem sie hinzutritt, gar nicht ohne sie gedacht sein will, kann sie sich ihm unmittelbar anschließen[5]). Ein solcher Fall liegt aber hier vor. Denn in dem ganzen Zusammenhange, welcher auf diesen Satz geführt hat, ist die Sünde immer als die in und mit der angebornen Natur überkommene und ihr einwohnende Gegenstand der Erörterung gewesen, so daß ἐν τῇ σαρκί nur zur Vervollständigung des Objektsbegriffs τὴν ἁμαρτίαν dient. Hieße es τὴν ἐν τῇ σαρκὶ ἁμαρτίαν oder τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί, so würde entweder die im Fleische befindliche Sünde anderer entgegengestellt oder der Umstand betont, daß sie im Fleische ist. Wie die Stelle wirklich lautet, würde ἐν τῇ σαρκί, wenn es nicht mit τὴν ἁμαρτίαν zusammengehörte, vermöge des Ortes, den es einnimmt, dermaßen betont sein, daß τὴν ἁμαρτίαν, um nicht unbetont zu sein, vor κατέκρινεν stehen müßte, wodurch dann aber κατέκρινεν tonlos würde. Man meint nun freilich, ἐν τῇ σαρκί müsse um des Gegensatzes zu διὰ τῆς σαρκός willen vorwiegend betont sein, und mit τὴν ἁμαρτίαν zusammengehörig erscheine es müßig[6]). Aber mit Beidem irrt man. Was dem Uebel abgeholfen hat, daß es von

[1]) vgl. Philippi. [2]) so z. B. Reiche, Bisping. [3]) so z. B. Olshausen, Philippi. [4]) so Fritzsche. [5]) vgl. die Beispiele bei Winer Gramm. S. 124 u. Rost griech. Gramm. S. 424. [6]) so z. B. Meyer, Tholuck.

Digitized by Google

wegen des Unvermögens des durch das Fleisch ohnmächtigen Gesetzes zu keiner Erfüllung desselben kam, muß eine Verurtheilung der Sünde sein, bei der nicht der Ort zu betonen ist, wo sie geschah, gleich als ob sie auch anderwärts hätte geschehen können, sondern das Objekt, dem sie widerfuhr, daß anstatt des im Fleische lebenden Menschen die Sünde im Fleische unter Gottes verurtheilendes Urtheil fiel. Was das aber heißen will, daß Gott sie verurtheilt hat, ist wieder aus dem Zusammenhange zu ersehen, aus welchem der Apostel herkommt. War es doch die Sünde im Fleische, von der er gesagt hat, sie habe die Begierde in ihm wachgerufen und mache auch jetzt noch, wo er das Gute will und das Böse haßt, daß er das Böse thut und das Gute nicht. Wenn nun Gott sie verurtheilt, so erklärt er, daß dieß ihr Thun dem zuwiderläuft, was von seinetwegen Rechtens ist[1]). Denn Verurtheilung ist weder eins mit Bestrafung[2]), noch mit Tödtung oder Vernichtung[3]), und die Vertauschung dieser verschiedenen Begriffe wird um Nichts besser, wenn man näher bestimmt, es sei Vernichtung durch Gericht, Wegschaffung durch Verdammung gemeint[4]). Ist doch gar nicht ausgedrückt, wozu Gott die Sünde verurtheilt habe, und wenn man sagt, die Verdammniß vollziehe sich immer im Tode[5]), so ist dieß die seltsamste Verwechslung, indem es ja der Mensch ist, an welchem die Sünde mit dem Tode gestraft wird, während hier von einer Verurtheilung der Sünde die Rede ist. Bleiben wir aber bei dem Begriffe der Verurtheilung, so dürfen wir uns auch nicht für berechtigt halten, auf Grund der Bemerkung, daß Gottes Verurtheilung eine thatsächliche sei, eine Abschaffung der Herrschaft der Sünde zu verstehen[6]). Der Urtheilsspruch Gottes war ein thatsächlicher, weil nicht von einem Worte, sondern von einer That Gottes die Rede ist. Allein damit ist nicht gesagt, daß er in einem Urtheilsvollzuge, sondern nur, daß er in einer That Gottes bestanden habe[7]).

Was war dieß nun für eine That Gottes? War es die, von welcher der vorausgeschickte Participialsatz τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν

[1]) vgl. z. B. 2, 1. [2]) gegen Fritzsche u. A. [3]) gegen Reiche, Baumgarten-Crusius, Krehl, de Wette, Tholuck u. A. [4]) so Philippi. [5]) so derf. [6]) gegen Meyer. [7]) vgl m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 355.

Digitized by Google

πέμψας handelt? Oder ist letztere nur erst die Einleitung der erstern gewesen[1]), und haben diejenigen Recht, welche sich dadurch, daß sie ἐν τῇ σαρκί mittelbar oder unmittelbar vom Fleische des Sohnes Gottes verstehen, die Möglichkeit verschaffen, unter κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν etwas in und mit dem Tode Christi Geschehenes zu verstehen, was sich dann unvermerkt in eine Leistung Christi selbst umzusetzen pflegt?[2]). Das sprachlich Richtige wird sein, daß der Participialsatz eine That Gottes benennt, welche der mit dem Hauptsatze gemeinten vorausgegangen ist. Denn es ist allerdings constantes Gesetz, daß voranstehende Participien etwas in zeitlicher Hinsicht Vorangehendes aussagen[3]). Nur scheinbar verhält es sich anders, wo die Art und Weise, wie Etwas geschehen ist, mit einem vorausgeschickten Participialsatze ausgedrückt wird, dessen Inhalt dann aber doch als das Erste und das dadurch zu Wege Gekommene als das Zweite gedacht ist[4]): ein Fall, der hier nicht vorliegen kann, weil eben dieß selbst, daß Gott seinen Sohn in der angegebenen Weise gesandt hat, seine Verurtheilung der Sünde sein müßte, ohne daß sich das Eine und das Andere als ein Erstes und Zweites unterscheiden ließe. Es kann also nicht gemeint sein, Gott habe damit, daß oder in der Art, daß er seinen eigenen Sohn sündlichem Fleische gleich und der Sünde halber sandte, die Sünde im Fleische verurtheilt[5]), sondern der Apostel muß haben sagen wollen, Gott sei es, welcher, nachdem er seinen Sohn auf diese Weise gesandt hatte, die Sünde im Fleische verurtheilt habe. Seinen eigenen Sohn oder vielmehr den, der sein Sohn ist, hat er so gesandt, und eben weil er ihn so gesandt hat, betont der Apostel, daß es sein Sohn war. Denn der Ausdruck τὸν ἑαυτοῦ υἱόν hat mit dem Gedanken der Präexistenz des Gesendeten eben so wenig zu thun[6]), als der Ausdruck πέμψας[7]). Der Mensch Jesus ist es, welchen jener Ausdruck zu Gott in ein Verhältniß stellt, wie es sonst zwischen menschlichen Vätern und ihren Kindern stattfindet. Er hat seines menschlichen Daseins Anfang durch eine That

[1]) so z. B. de Wette. [2]) vgl. z. B. Philippi. [3]) Otto d. geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbriefe S. 28. [4]) vgl. z. B. Xenoph. mem. 1, 4, 8. [5]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 355. [6]) gegen Meyer. [7]) gegen Tholuck, Philippi u. A., vgl. z. B. Mal. 3, 1. 23.

Digitized by Google

Gottes genommen, durch welche das menschliche Thun, auf welches sich sonst der Anfang menschlichen Daseins zurückführt, ausgeschlossen ist[1]). Und dennoch ist er in die Welt getreten ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας und περὶ ἁμαρτίας. Das Erstere nimmt man irrig, als wenn es hieße, ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας sei das gewesen, womit angethan ihn Gott sandte. Τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ war 6, 5 nicht das, was seinem Tode gleicht, sondern sein Tod als eine Gleiche für Anderes; und τὸ ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως Ἀδάμ 5, 14 war nicht, was der Uebertretung Adam's gleicht, sondern sie selbst als eine Gleiche für anderes ihr gleichartiges Thun; und 1, 23 war ὁμοίωμα εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου nicht etwas, das dem Bilde eines Menschen gleicht, sondern εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου trat als Appositionsgenitivus zu ὁμοίωμα hinzu. Vergleichbar ist nur ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Phil. 2, 7, wo doch auf keinen Fall ὁμοίωμα ἀνθρώπων etwas ist, das Menschen gleicht, und wo eine richtige Erklärung nur möglich wird, wenn man γενόμενος eben so versteht, wie wenn es Gal. 4, 4 γενόμενον ἐκ γυναικός heißt, so daß also ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπων Adverbialbegriff ist. Im vorliegenden Falle vertritt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας einen Adjektivbegriff: so hat Gott ihn gesandt, daß er sündlichem Fleische glich. Denn er war σάρξ[2]), aber nicht σὰρξ ἁμαρτίας, sondern ihr glich er nur; oder, wie wir richtiger sagen, um das zu betonen, was der Apostel betont, alles, was die Beschaffenheit unserer Natur, der sündlichen, ausmacht, nur mit Ausnahme ihrer sündlichen Willensrichtung, eignete seiner menschlichen Natur. Zum Andern aber hat Gott den, welcher sein Sohn war, der Sünde halber gesandt. Daß der Apostel περὶ ἁμαρτίας als Uebersetzung von חַטָּאת meine und also für Objektsprädikat genommen wissen wolle[3]), ist nicht wahrscheinlich. Wo von Opfern überhaupt die Rede ist[4]), mag περὶ ἁμαρτίας so gebraucht werden: es ist dann im Unterschiede von andern Opfern ein um Sünde Dargebrachtes. Aber außerhalb solchen Zusammenhangs, somit auch an vorliegender Stelle, entbehrt der präpositionale Ausdruck

[1]) vgl. Joh. 1, 13. [2]) vgl. Joh. 1, 14. [3]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [4]) vgl. Hebr. 10, 7.

Digitized by Google

derjenigen Näherbestimmung, durch die er die Bedeutung eines Substantivums bekommt. Für den Gedanken macht dieß übrigens keinen Unterschied. Denn es ist unrichtig, wenn man sagt, περὶ ἁμαρτίας sei hier von Aufhebung der Herrschaft der Sünde, nicht von ihrer Sühnung[1]), oder es sei nicht von letzterer allein, sondern zugleich auch von ersterer[2]) gemeint. Wenn mit περί τινος angegeben wird, um was es sich bei einem Thun handelt, so ergibt sich die Näherbestimmung, in wie fern es sich darum handle, von selbst aus dem Wesen der Sache, um die es sich handelt. So hatte im vorliegenden Falle die Sendung das zum Zwecke, was durch das Vorhandensein von Sünde vernothwendigt war. Dieß wäre aber vermöge des Wesens der Sünde eher ihre Bestrafung, als Aufhebung ihrer Herrschaft. Die vorhandene Sünde als widergöttliches Verhalten will entweder bestraft oder gesühnt sein: das Eine oder das Andere ist die durch sie veranlaßte Erzeigung der göttlichen Gerechtigkeit[3]), und das Eine wie das Andere hat Aufhören des sündigen Thuns im Gefolge. Nach Beschaffenheit des göttlichen Rathschlusses ist die Sühnung das Erste, und ihretthalb ist Christus in die Welt gekommen[4]).

Dieß selbst aber, daß Gott seinen Sohn und daß er ihn so gesandt hat, wie einestheils mit ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, anderntheils mit περὶ ἁμαρτίας gesagt ist, war noch keine Verurtheilung der Sünde im Fleische, noch keine thatsächliche Erklärung, es sei dem, was von seinetwegen Rechtens ist, zuwider, daß sie den Menschen wie einen leibeigenen Knecht unter ihrer Botmäßigkeit habe. Im Gegentheil erkannte Gott damit gleichsam ein Recht an, welches die Sünde auch über den Menschen habe, der sein Sohn war, indem er ihn die menschliche Natur in derjenigen Verfassung zu seiner Natur haben ließ, die ihr da eignet, wo sie sündliches Fleisch ist, und ihn mit einer Bestimmung in die Welt treten ließ, welche durch das Vorhandensein der Sünde gegeben war. Also recht im Gegensatze gegen die in solcher Sendung des Sohnes Gottes enthaltene Anerkennung des thatsächlichen Rechts, welches die Sünde auf die menschliche Natur hatte, hat ihr Gott

---

[1]) so z. B. Bisping. [2]) so z. B. Meyer. [3]) vgl. 3, 25 f. [4]) vgl. Hebr. 9, 28.

Digitized by Google

hernach das Recht abgesprochen, die in solcher Natur Befindlichen unter ihrer Botmäßigkeit zu halten. Durch eine That hat er dieses richterliche Erkenntniß wider sie gefällt, gleichwie die Verhängung des Todes seine Verurtheilung Adam's gewesen ist; und aus dem voraufgegangenen Satze des 2. Verses, welchem dieser Satz des 3. Verses ohne Bindemittel an die Seite trat, wissen wir auch schon, durch welche That Gottes solches geschehen ist, nämlich durch die Offenbarung des Gesetzes, von welchem der Apostel dort bezeugt hat, daß es ihn vom Gesetze der Sünde und des Todes befreit habe. Nachdem Gott den, welcher sein Sohn war, auf eine Weise und mit einer Bestimmung hatte in die Welt kommen lassen, für welche das Vorhandensein der Sünde maßgebend war, hat er den Geist gegeben, welcher ein Geist des Lebens in Christo Jesu, seinem Sohne ist, und dadurch die unter der Sünde und dem Tode Befindlichen frei gemacht oder, was hiemit eins und dasselbe ist, die Sünde im Fleische verurtheilt. Die beiden einander nebengeordneten Sätze verhalten sich also so zu einander, daß im zweiten eben dasselbe, was der Apostel im ersten von sich gesagt hatte, daß es ihm geschehen sei, als eine der Menschheit überhaupt zu Gute geschehene Gottesthat erscheint. Denn Gott hat den Geist des Lebens in Christo ein für alle Mal gegeben, um damit eine neue Ordnung der Dinge herzustellen, und läßt nun diesen Geist in dem Einzelnen den wirksamen Grund seines Lebens in Christo werden, damit er an dieser neuen Ordnung der Dinge Theil habe.

Daß wir so *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* richtig verstanden haben, wird sich bewähren, wenn der Zweck, welchen der sich daran schließende Absichtssatz ausdrückt, zu der Gottesthat stimmt, die wir mit jenen Worten benannt gefunden haben. Aber freilich darf vor Allem dieser Absichtssatz selbst seinem Wortlaute nicht entfremdet werden. Er besagt nichts Anderes, als daß in denen, welche *ἡμῖν* unter sich begreift, also in den Christen das, was von Gesetzeswegen Rechtens ist, zu seiner Erfüllung kommen sollte. Denn *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* verhält sich zu *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου* 2, 26 nicht anders, als daß der fordernde Inhalt des Gesetzes das eine Mal in seiner Einheitlichkeit, das andere Mal

Digitized by Google

in seiner Mannigfaltigkeit gefaßt ist[1]); und Angesichts dessen, daß es von diesem δικαίωμα heißt, es habe in uns zur Erfüllung kommen sollen, wobei πληροῦσθαι für ein Gotteswort der rechte Ausdruck[2]) ist, wird der Beweis überflüssig sein, daß von dem Vollzuge eines Rechtfertigungsurtheils des Gesetzes, das es eben so wenig gibt, als δικαίωμα jemals diese Bedeutung[3]) oder πληροῦν die eines Urtheilsvollzuges hat, keine Rede sei[4]). Warum der Apostel ἐν ἡμῖν schreibt, nicht ὑφ' ἡμῶν[5]), dann aber zugleich, daß „in uns" übersetzt sein will, nicht „an uns"[6]), erhellt aus dem Folgenden, wo man sieht, daß es sich nicht blos um ein äußeres Thun des Einzelnen, was im Gesetz gefordert ist, sondern vor allem um ein Sein handelt, welches wirkliche Erfüllung des eben deshalb mit dem Singularis δικαίωμα bezeichneten einheitlichen Gesetzeswillens ist. Der Beisatz τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα kann uns hieran nicht irre machen. Denn damit will nicht gesagt sein, was dazu gehöre, damit es zu jener Erfüllung der Gesetzesforderung komme[7]), noch gibt es Aufschluß über die specifische Art und Weise derselben[8]), sondern es benennt die Christen nach dem, worin sich zu erkennen gibt, daß sie in ihnen zu Wege gekommen ist[9]): wobei sich der Gebrauch von μή daraus erklärt, daß es sich doch immer erst fragt, ob ein Christ auch wirklich dem Geiste und nicht dem Fleische nach wandelt, ehe er zu denen gezählt werden kann, in welchen die Absicht Gottes ihre Verwirklichung gefunden hat[10]). In einem Wandel, für welchen Geist maßgebend ist[11]) und nicht Fleisch, stellt sich dar, daß es in uns zu derjenigen Erfüllung der Gesetzesforderung gekommen ist, welche Gott mit seiner Verurtheilung der Sünde im Fleische bezweckt hat.

Dann muß es aber eben diese Verurtheilung der Sünde im Fleische gewesen sein, welche ermöglichte, daß Geist und nicht Fleisch maßgebend ward für unsern Wandel, und das Folgende wird darthun, daß und in wie fern dem so ist. Wenn man statt

---

[1]) vgl. Meyer, Tholuck, van Hengel. [2]) vgl. 13, 8. [3]) vgl. z. 5, 16. [4]) gegen Köllner, Fritzsche, Philippi, Ewald. [5]) gegen Rückert. [6]) so Meyer. [7]) so z. B. de Wette, van Hengel. [8]) so Meyer. [9]) vgl. Tholuck. [10]) vgl. z. B. Plut. Lyc. 10, 19. [11]) vgl. z. Gal. 5, 16.

Digitized by Google

dessen im Folgenden bewiesen zu finden meint, daß Gott eine Erfüllung der Gesetzesforderung beabsichtigt habe, welche in dem ganzen Wandel zum Vollzuge komme[1]), oder daß nur diejenigen, für deren Wandel Geist maßgebend ist, des Gesetzes Forderung erfüllen[2]), oder daß sie dieselbe ganz erfüllen[3]), oder daß Wandel nach dem Geiste und Wandel nach dem Fleische sich nicht mit einander vertragen[4]), oder daß der wahre Christ nach dem Geiste wandle und nicht nach dem Fleische[5]); so läßt man γάρ immer nur auf den Beisatz zu ὂν ἡμῖν sich beziehen, statt auf den ihn einschließenden Hauptgedanken des vorhergegangenen Satzes. Um nun aber zu erkennen, daß er es ist, welcher erläutert oder bewiesen wird, muß man vor allem auf die Betonung Acht haben, mit welcher das auf die Dinge des Fleisches gerichtete Tichten und Trachten als Sache derjenigen bezeichnet wird, deren Sein ein solches ist, das seine Beschaffenheit von dem dafür maßgebenden Fleische hat[6]). Der Ton liegt einerseits auf ὄντες und φρονοῦσιν, andererseits auf σάρκα und πνεῦμα. Wie das Sein des Ich, so ist dessen Sinnesrichtung. Das Ich kann nicht die Beschaffenheit seines Seins vom Fleische haben und mit seinem Tichten und Trachten auf das, was des Geistes ist, gerichtet sein. Denn, wie es weiter heißt, das Gedenken des Fleisches und das des Geistes, nämlich das, was sie denken und tichten, liegt so weit auseinander, wie Tod und Leben. Tod nämlich ist das Gedenken des Fleisches, weil es Feindschaft ist gegen den, von welchem Leben und Friede kommt: wobei es sich von selbst versteht, da Feindschaft gegen Gott eine Weise des Verhaltens, Tod dagegen eine Beschaffenheit des Daseins ist, daß das eine Mal als des Fleisches Gedenken das benannt ist, was seine Willensrichtung ausmacht, und das andere Mal das, was es damit erzielt[7]). Von einer Personifikation des Fleisches und Geistes[8]), vollends von einer solchen, daß gesagt sein sollte, wohin sie den Menschen bringen wollen[9]), kann eben so wenig die Rede sein, als von einer solchen Vereinerleiung des Fleisches oder Geistes mit dem Ich, daß man sagen könnte, dort

[1]) so Meyer [2]) so Rückert, Bisping. [3]) so Baumgarten-Crusius, van Hengel. [4]) so de Wette. [5]) so Reiche. [6]) vgl. Krehl, Philippi. [7]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 563. [8]) gegen Fritzsche. [9]) so Meyer.

Digitized by Google

sei das Fleisch, hier der Geist das eigentliche Ich des Menschen[1]). Beide, Geist und Fleisch, haben ihre sittliche Richtung, aber anders als das selbstbestimmbare Ich, Geist nämlich in der Weise einer Lebensmacht, die auf das Ich zum Zwecke seiner Selbstbestimmung wirkt, Fleisch in der Weise eines Triebs, welcher es gefangen nimmt. Von dem Ich, auch dem, welches spricht wie 7, 14, würde es nicht heißen, es könne sich dem Gesetze Gottes gar nicht untergeben: oder wie könnte es sonst aufgefordert werden, es zu thun? Wohl aber gilt es von der angebornen Natur, in welcher das Ich sich vorfindet. Von ihr ist es denn auch gesagt[2]), und nicht von ihrem Gedenken, wie man gewöhnlich οὐχ ὑποτάσσεται und οὐδὲ δύναται bezieht. So wenig der Apostel von dem φρόνημα τῆς σαρκὸς sagt, es sei feindlich, sondern es sei Feindschaft gegen Gott, eben so wenig ist er gewillt, von ihm zu sagen, es untergebe sich dem Gesetze Gottes nicht: er beläßt φρόνημα in der ihm vermöge seiner Endung eignenden Bedeutung, wornach τὸ φρόνημα τῆς σαρκός so viel ist als ὃ φρονεῖ ἡ σάρξ[3]). Die sich forterbende menschliche Natur ist eben deshalb, weil ihre sittliche Richtung die Art des blinden Triebs hat, keiner Wandlung derselben fähig, sondern beharrt in ihrem Widerstreite gegen Gottes Gesetz, so daß ein Sein des Ich, für dessen Beschaffenheit sie maßgebend ist, nothwendig eine Sinnesart mit sich bringt, welche die des Fleisches, also Feindschaft gegen Gott ist. Dieses Unvermögen des Fleisches ist es eben, wodurch das Gesetz schwach war und unfähig, seine Erfüllung zu Wege zu bringen. Wo dagegen Geist für die Beschaffenheit des Seins maßgebend ist, da geht das Dichten und Trachten auf das, was des Geistes ist, und ist die mit ἐν ἡμῖν gemeinte innerliche Erfüllung der Gesetzesforderung, welche entsprechenden Wandel im Gefolge hat, wirklich vorhanden.

Anstatt diese Geschlossenheit des in V. 5—7 enthaltenen Gedankengefüges wahrzunehmen, läßt man den nun folgenden Satz des 8. Verses οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται Untersatz zu V. 7 sein, um auf diese Weise den angeblich in der ersten Hälfte des 6. Verses enthaltenen Satz bewiesen zu finden,

---

[1]) so Philippi. [2]) vgl. Köllner, Krehl, Maier. [3]) vgl. 12, 3.

Digitized by Google

daß denen, welche im Fleische sind, nur der Tod zu Theil werden könne[1]): wobei man sich etwa beschwert, der Apostel habe die Schlußfolge nicht gehörig durchgeführt, weil er das Subjekt des Untersatzes nicht aus dem Prädikate des Obersatzes gebildet habe[2]). In Wahrheit aber hätte er, wenn diese Auffassung richtig wäre, mit οὖν fortfahren müssen, statt mit δέ, weshalb man auch früher gesagt hat, δέ stehe für οὖν[3]). Wenn man jetzt statt dessen sagt, das metabatische δέ, mit καί wesentlich gleichbedeutend[4], füge zu τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν einen auf die Personen bezüglichen correlaten Satz hinzu[5]), so macht man dadurch die Sache nicht besser. Denn ein solcher Uebergang ist eben wegen des innern Verhältnisses der beiden Aussagen nicht möglich: aus dem, was vom Fleische gesagt war, ließ sich nur folgern, was hienach von den im Fleische Befindlichen gelte. Aber es ist ja auch im 6. Verse gar nicht von den Personen gesagt worden, daß sie dem Tode verfallen seien, und kann also auch nicht dieser Satz jetzt bewiesen sein wollen. Vom Fleische lasen wir dort, daß sein Tichten und Trachten Tod sei, und zwar nicht, ohne daß hinzugefügt war, das des Geistes dagegen sei Leben und Friede. Letzteres bedurfte keiner Grundangabe, warum es so sei, da Geist und Leben Begriffe sind, von denen einer den andern bei sich hat; Ersteres dagegen bedurfte derselben und erhielt sie in dem mit διότι angeschlossenen Satze, indem die Sündlichkeit des Fleisches es ist, welche mit sich bringt, daß sein Tichten und Trachten Tod ist. Feindschaft wider Gott kann nichts Anderes erzielen, als das Widerspiel des Lebens. Wie aber Tod und Leben einander ausschließen, so ist auch unmöglich, daß der, für dessen Seinsbeschaffenheit Fleisch das Maßgebende ist, solches zum Gegenstande seines Tichtens und Trachtens habe, was auf dem Gebiete des Geistes liegt. So hängt der Inhalt von V. 5—7 in sich zusammen. Es ist ein Zusammenhang, welcher keine Lücke hat und keiner Ergänzung bedarf und sich an die vorhergegangene Aussage in einer unsere Auffassung derselben rechtfertigenden Weise anschließt. Denn es bestätigt sich, daß Gottes Verurtheilung der Sünde im Fleische in eben dem bestanden hat,

[1]) so z. B. de Wette, Rückert. Philippi. [2]) so Rückert. [3]) z. B. Flatt. [4]) so Tholuck. [5]) so Meyer.

Digitized by Google

was der Apostel vorher seine Befreiung vom Gesetze der Sünde genannt hatte. Dadurch, daß er den Geist gab, welcher in Christo leben macht, hat er der Sünde das Recht aberkannt, den Menschen unter ihrer Botmäßigkeit zu halten, und dem Gesetze zu seiner Erfüllung verholfen.

Aber die Befreiung, von welcher der Apostel V. 2 gesagt hat, war eine Befreiung nicht nur vom Gesetze der Sünde, sondern auch von dem des Todes. Und so folgt denn auch jetzt auf das, was die Verurtheilung der Sünde im Fleische betrifft, ein anderer Gedankenzusammenhang, welcher des Christen Freiheit vom Tode als ein mit der Gabe des Geistes gegebenes Gut aufzeigt. Den Uebergang hiezu bereitet sich der Apostel auf die Art, daß er von dem Satze, welcher vom Fleische sagte, es könne sich dem göttlichen Gesetze nicht untergeben, zu dem andern fortschreitet, welcher von den im Fleische Seienden sagt, sie können Gotte nicht gefallen. Es ist nämlich keineswegs dieselbe Sache und nur verschiedene Vorstellung, wenn oben von einem εἶναι κατὰ σάρκα die Rede war und jetzt von einem εἶναι ἐν σαρκί die Rede ist. Der Apostel hätte, wenn dem so wäre, alle Ursache gehabt, auf denselben Ausdruck zurückzugreifen, den er vorher gebraucht hatte. Aber εἶναι κατὰ σάρκα ist Bezeichnung einer Beschaffenheit, εἶναι ἐν σαρκί Bezeichnung einer Lage [1]). Von jener Beschaffenheit hat der Apostel gesagt, sie bringe eine Sinnesart mit sich, für welche die Thatsache maßgebend ist, daß sich das Fleisch dem Gesetze Gottes nicht untergibt, ja sich ihm gar nicht untergeben kann, und welche als Feindschaft gegen Gott Tod zu ihrem Endziele hat. Diejenigen aber, fährt er jetzt fort, welche sich in der Lage befinden, daß ihr Sein ein im Fleische beschlossenes ist, können Gotte nicht gefallen: ganz abgesehen von der Beschaffenheit ihres Seins macht schon diese ihre Beschlossenheit im Fleische unmöglich, daß Gott an ihnen Gefallen habe. Da der Apostel in diesem Zusammenhange von dem handelt, was der Mensch innerlicher Weise in seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott ist, so kann er von den Christen verneinen, was in anderer Hinsicht auch von ihnen gilt, daß ihr Sein ein Sein im Fleische sei [2]). Euer Sein, sagt er und wendet sich damit an die

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 562. [2]) vgl. z. 7, 5.

Digitized by Google

Leſer, weil er vorhat, dieſe Ausſage an eine Bedingung zu knüpfen, euer Sein iſt ein Sein nicht im Fleiſche, ſondern im Geiſte, wenn anders göttlicher Geiſt in euch wohnt; und er fügt hinzu, wer Chriſti Geiſt nicht habe, ſei nicht ſein. Sind ſie alſo Chriſto angehörig, ſo haben ſie einen Geiſt in ihnen wohnend, der Chriſti Geiſt und ſomit göttlicher Geiſt iſt. Denn Chriſto angehören heißt in Gemeinſchaft ſeines Lebens und alſo des Geiſtes eines Lebens ſtehen; ſein Leben aber, das Leben des Menſchen Jeſus, iſt göttliches Leben und alſo ſein Geiſt göttlicher Geiſt. Wohl wohnt Gottes Geiſt in allen, die da leben; aber hier handelt es ſich nicht um das Sein, wie es durch die Schöpfung geſetzt, ſondern wie es Sein des perſönlichen Ich iſt. Das Ich, welchem göttlicher Geiſt einwohnt, was eben nur da der Fall iſt, wo man Chriſti Geiſt hat[1]), indem es ſonſt nur einem Wirken des Geiſtes Gottes unterſteht, nicht aber ihn als den Geiſt ſeines Lebens in ſich wohnend, alſo ſtetig[2]) zu eigen hat, ſteht in einem Sein, welches ein Sein im Geiſte und nicht im Fleiſche iſt. Denn nicht die angeborne Natur ſchließt es in ſich, daß es über die hiemit gegebene Bedingtheit ſeines Seins nicht hinaus kam, ſondern der Geiſt, der ihm einwohnt, hegt es in ſich. Während nämlich die angeborne Natur den Menſchen nur in ſich ſchließt als ein Aeußeres, das er an ſich hat, iſt der Geiſt eben ſo wohl in ihm, als er im Geiſte, weil der Geiſt einerſeits als wirkſamer Lebensgrund der ſchlechthin innerliche, andererſeits aber als wirkſamer Grund alles Lebens der alle Lebendigen umſchließende iſt: ein Gedanke, welcher völlig verwiſcht wird, wenn man εἶναι ἐν πνεύματι in Folge ungenügender Auffaſſung des εἶναι ἐν σαρκί ein Sein im Elemente des geiſtlichen Weſens ſein läßt[3]).

Wie aber Chriſti Geiſt in ſolchem Menſchen iſt, ſo auch Chriſtus ſelbſt. Denn da der verklärte Menſchenſohn göttliches Leben lebt, ſo iſt auch ſeine Gegenwart inner der Welt, gleich der Gegenwart Gottes, Selbſtvergegenwärtigung im Geiſte ſeines Lebens. Der Apoſtel kann daher fortfahren εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, und er thut es, weil es ſich nun um das handelt, was Chriſtus

[1]) gegen Köllner. [2]) gegen Meyer, Philippi. [3]) ſo Philippi.

Digitized by Google

durch seine, des in verklärter Leiblichkeit Lebenden, Gegenwart aus uns, den im irdischen Leibe Lebenden, macht. Wir haben nun einerseits zwar den Leib an uns und wohnen darin, welcher der Sünde halber, nämlich wegen der Sünde, die uns von Natur eignet, todt ist; andererseits aber haben wir Geist in uns, welcher der Gerechtigkeit halber, nämlich wegen der Gerechtigkeit, die wir durch Christum besitzen, Leben ist. Der Leib ist todt, nicht blos schon so gut wie todt[1]) oder dem unausbleiblichen Tode verfallen[2]), sondern im Todeszustande, und zwar nicht blos ethischer Weise[3]), wie νεκρός von Personen gesagt werden kann, sondern, da vom Leibe im Gegensatze zum Geiste die Rede ist, in dem Tode, welcher im Sterben des Menschen nur seinen Abschluß findet, aber vermöge alles dessen schon vorhanden ist, was den Leib unfähig macht, eine Offenbarung wahrhaften Lebens zu sein. Was aber macht, daß sich unser Leib in diesem Zustande befindet, ist nicht erst unser Sündigen, sondern die vor dem Tode in die Welt gekommene und nun mit der menschlichen Natur sich vererbende Sünde[5]). Und so muß denn entsprechender Maßen auch die Gerechtigkeit, welche macht, daß der Geist Leben ist, eine andere als die unsers Verhaltens[6]), eine ohne unser Zuthun vorhandene sein. Wie könnte es auch heißen, um der Rechtbeschaffenheit unsers Verhaltens willen sei der Geist Leben? Man müßte, um hiemit zurechtzukommen, τὸ πνεῦμα Bezeichnung des menschlichen Geistes[7]), oder gar der pneumatischen Wesenheit des Wiedergebornen[8]) und ζωή nur eine vollere Bezeichnung anstatt ζῶν[9]) sein lassen, und käme so auf den widersinnigen und dem biblischen Begriffe πνεῦμα schlechterdings widersprechenden Gedanken einer Sterblichkeit des Geistes[10]), da es sonst nicht erst Folge der Rechtbeschaffenheit eines Menschen sein könnte, daß sein Geist lebendig ist. Oder vielmehr man käme auf den Gegensatz, daß sein Geist Tod sein würde, wenn er nicht Geist eines Rechtbeschaffenen wäre, weshalb man,

---

[1]) gegen Meyer. [2]) so z. B. Fritzsche. [3]) gegen Krehl, Tholuck. [4]) z. B. Eph. 2, 1; Matth. 8, 22. [5]) vgl. 5, 12. [6]) gegen de Wette, Tholuck, Krehl, van Hengel u. A. [7]) so z. B. Rückert, Fritzsche, de Wette, Krehl, Tholuck, Meyer. [8]) so Philippi. [9]) so z. B. Fritzsche, de Wette, Tholuck, Klee. [10]) so Rückert.

Digitized by Google

da er im physischen Sinne von selbst Leben sei, ζωή vom ethischen Leben verstanden hat[1]), was der Gegensatz des richtig verstandenen νεκρόν unmöglich macht. Aller dieser Wirrnisse gehen wir ledig, wenn wir nicht nur δι' ἁμαρτίαν von der ohne Zuthun des Einzelnen vorhandenen Sünde, sondern auch διὰ δικαιοσύνην von der ohne sein Zuthun vorhandenen Gerechtigkeit gesagt sein lassen. Jene ist seine Sünde, weil er Mensch, diese seine Gerechtigkeit, weil er Christ ist. Mit der Sünde hat er den Tod überkommen, welcher aber nun auf die leibliche Seite seines Daseins eingeschränkt ist, wenn man nämlich nicht etwa unter σῶμα auch die Seele mitbegreift[2]) und also auch des Christen Seele todt sein läßt[3]); und Folge der für ihn vorhandenen Gerechtigkeit ist, daß er einen Geist hat, welcher Leben ist und ihn also zu einem im vollen Sinne des Worts Lebendigen macht. Der Leib, von welchem es heißt, er sei todt, ist also allerdings sein Leib; der Geist aber, an welchem er das Leben hat, ist derjenige, den er nicht hätte, wenn nicht Christi Gerechtigkeit seine Gerechtigkeit wäre. Eben deshalb, weil der Apostel diesen Gegensatz aussprechen wollte, hat er nicht εἰ δὲ πνεῦμα Χριστοῦ, sondern εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν geschrieben. Wenn Christus in uns ist, so haben wir eine Gerechtigkeit, der wir verdanken, daß wir ungeachtet des fortdauernden Todeszustands unsers Leibes in und mit dem Geiste, den wir nun besitzen, das Leben haben. Dieß schreibt der Apostel, und nicht was man ihn, den Satz umkehrend, hat sagen lassen, wir seien allerdings des Lebens theilhaft, aber nur mit dem Geiste, nicht mit dem Leibe[4]). Seine Absicht kann also auch nicht die offenbar sehr überflüssige sein, einer Auffassung des Bisherigen, als ob der Wiedergeborene ganz Geist und ganz Leben sei, zu wehren und zu diesem Ende die bisherige, ideal gehaltene Schilderung auf ihr reales Maß zurückzuführen[5]). Im Gegentheile sehen wir ihn, nachdem er vorerst nur in Bezug auf die Innerlichkeit der Christen gesagt hat, daß bei ihnen ein Sein im Geiste und nicht im Fleische statthabe, nunmehr dazu fortschreiten, daß ihnen vermöge dessen der Tod des Leibes kein Hinderniß wahrhafter Lebendigkeit sei.

[1]) so Krehl. [2]) so Philippi. [3]) gegen Stellen wie Hebr. 6, 19; 1 Petr. 1, 22; 2, 11; Akt. 14, 22. [4]) gegen de Wette. [5]) gegen Philippi.

Digitized by Google

So verhält es sich also mit des Christen Gegenwart. Er steht in einem Sein, welches ein Sein nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste ist, und ist deshalb sein Dichten und Trachten Erfüllung des Gesetzes, und er steht in einem Sein, welches ein Sein nicht im Fleische, sondern im Geiste ist, und ist deshalb sein Dasein ungeachtet des Todeszustands seiner Leiblichkeit ein Dasein innerlicher Lebendigkeit. Es gilt von ihm, was wir V. 1 lasen, daß für die in Christo Jesu Befindlichen jetzt in der Gegenwart keinerlei Verdammung statthat. Und was Derartiges noch vorhanden ist, der Tod der leiblichen Seite des Daseins, das wird in Zukunft verschwinden. Zu dieser künftigen Vollendung der Gegenwart geht der Apostel mit einem Satze über, den er auf die Voraussetzung gründet, daß der Geist dessen, der Jesum aus der Todtenwelt her erweckt hat, denen einwohnt, die er als Christen anredet. Aber daß er hiemit den Vordersatz des 10. Verses in veränderter Form wiederaufnehme, ist ein Irrthum[1]). So konnte er wohl den verneinenden Vordersatz *εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει* in den bejahenden *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν* umsetzen, nachdem er durch den Nachsatz, den er ersterm gab, die vorher gestellte Bedingung *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* als eine solche erwiesen hatte, die er bei wirklichen Christen für erfüllt annehmen darf, um dann von da aus die weitere Folgerung zu ziehen, die den Nachsatz des zweiten Vordersatzes bildet. Aber anders steht die Sache im vorliegenden Falle. Jetzt, wo er von einer ersten Folgerung aus der für erfüllt angenommenen Bedingung zu einer zweiten fortschreitet, kann er nur entweder beide verbunden aus ihr herleiten, wenn es für die zweite keiner neuen Voraussetzung bedurfte, oder er muß das so eben Gefolgerte zur Voraussetzung für die neue Folgerung machen. Daß er Letzteres thut, würde man nicht verkannt haben, wenn man nicht unter dem Geiste, von dem er gesagt hat, daß er Leben sei, den menschlichen Geist verstanden hätte. Uns ist er der Geist Gottes, welcher allein Leben heißen kann, und welcher sich in der Auferweckung Jesu aus dem Tode als Leben erwiesen hat. Wem er einwohnt, dessen sterb-

Wem er aber einwohnt, dessen wartet auch leibliche Verlebendigung 8, 11—16.

[1]) gegen de Wette, Meyer.

Digitized by Google

lichen Leib wird der, welcher Christum von den Todten erweckt hat, um des ihm einwohnenden Geistes willen lebendig machen. Nicht διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, sondern διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν zu lesen, kann schon die Thatsache uns bestimmen, daß die erstere Lesart so gut wie ausschließlich nur griechische Zeugen, die letztere dagegen Zeugen aller Art, Origenes nicht minder als die lateinischen Väter und alle ältesten Uebersetzungen, für sich hat[1]). Aber es läßt sich auch leichter erklären, wie es kam, daß letztere mit ersterer vertauscht wurde, als umgekehrt. Man sagt zwar, der Gedanke, welchen διά mit dem Akkusativ ausdrückt, sei geläufig, der dagegen, welchen διά mit dem Genitiv ausdrückt, ungewöhnlich gewesen[2]). Allein die Stellen, die man hiefür beibringt, 2 Kor. 5, 5 und Eph. 1, 13; 4, 30, bieten wie 8, 23 nur den Gedanken, daß wir an dem heiligen Geiste ein Unterpfand der einstigen leiblichen Verklärung haben, welches sich zu dem, was unser noch wartet, wie der Anbruch zum Abschlusse verhält; und dieser Gedanke ist immerhin noch wesentlich verschieden von dem hier vorliegenden, wornach unsere leibliche Verklärung um des uns einwohnenden Geistes willen, also aus dem Grunde geschieht, weil wir ihn in uns haben. Und daß der andere Gedanke, Gott werde unsere Leiber durch seinen zur Zeit uns nur erst einwohnenden Geist lebendig machen, ein befremdlicher gewesen sei, wird man vollends nicht sagen können, da ja der Geist überhaupt es ist, durch den Gott Leben wirkt und lebendig macht, und der Apostel noch eben gesagt hat, τὸ πνεῦμα ζωή. Gerade im Rückblicke auf diese Worte lag es nahe, zu erwarten, daß der Apostel den Geist, an welchem wir jetzt schon das Leben haben, auch das Mittel der Lebendigmachung unserer Leiber sein lasse, zumal wenn man unter dieser Lebendigmachung eine stetig wachsende Heiligung verstand. Freilich verkannte man auf diese Weise den wirklichen Fortschritt seiner Gedanken. Dem διὰ δικαιοσύνην mußte διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν entsprechen: dessen διά dann kein „vermöge“ ist, wie man mit Bezugnahme auf die keineswegs vergleichbare Stelle Joh. 6, 57 gemeint

[1]) vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 56. [2]) so de Wette, Tholuck.

Digitized by Google

hat[1]). Nicht ein Thun, sondern nur das Vorhandensein des Geistes kann machen, daß Gott den Leib verklärt, gleichwie es das Vorhandensein der Gerechtigkeit ist, welche macht, daß der Geist Leben ist. Wie die Gerechtigkeit, die wir an Christi Gerechtigkeit haben, der Grund ist, weshalb wir den Geist und damit das Leben haben; so wird auch der uns einwohnende Geist des Gottes, der Jesum vom Tode erweckt hat — denn mit solcher Betonung steht αὐτοῦ —, dieß mit sich bringen, daß um seinetwillen der, welcher Christum vom Tode erweckt hat, unsere sterblichen Leiber lebendig macht. Ἰησοῦν schreibt der Apostel im Vordersatze, Χριστόν im Nachsatze[2]). Dort kommt in Betracht, was Gott an dem Menschen Jesus gethan hat, indem dieß verbürgt, daß ein Gleiches an uns geschehen kann. Hier dagegen kommt in Betracht, daß der, an welchem Gott solches gethan hat, der von ihm verordnete Mittler unsers Heils ist, indem dieß verbürgt, daß Gleiches auch uns geschehen wird. Unsere Leiber aber nennt der Apostel jetzt θνητὰ σώματα, während er vorher geschrieben hat, τὸ μὲν σῶμα νεκρόν, weil es sich bei der Hoffnung, die jetzt eröffnet wird, nicht um die Erlösung aus einem Zustande handelt, in dem sich unser Leib befindet, sondern um die Aufhebung eines Geschicks, dem er entgegengeht. Oben sollte das Gegengewicht uns trösten, welches der Geist bildet gegen den Todeszustand unsers Leibes; jetzt dagegen soll eine Hoffnung uns trösten gegenüber dem, was unser wartet. Und zwar wählt der Apostel seinen Ausdruck so, daß sich sowohl die Wandlung derer, die Christi Wiederoffenbarung erleben, als die Wiedererweckung der zuvor Verstorbenen darunter begreift[3]). Denn eine Lebendigmachung des Leibes ist auch erstere als Wandlung desselben aus der Sterblichkeit in die Unsterblichkeit[4]). Im einen Falle steht er zur Zeit seiner Verlebendigung in einem Leben, welches dieses Namens unwerth ist, und wird ihm deswegen Lebendigmachung in Aussicht gestellt; im andern Falle ist er alsdann nicht mehr sterblich, sondern todt, wird aber sterblich genannt, weil ihm dermalen das Sterben noch erst in Aussicht steht. Eben dieser Ausdruck aber τὰ θνητὰ σώματα ver-

[1]) gegen Tholuck. [2]) vgl. Bengel. [3]) vgl. Fritzsche, Rückert. [4]) vgl. 1 Kor. 15, 53 gegen Meyer, van Hengel.

Digitized by Google

bietet, an eine während des leiblichen Lebens sich vollbringende stetige Wirkung des Geistes Gottes zu denken, welche den Rest des Fleisches, nämlich des alten Menschen, allgemach ertödte[1]) oder den Leib mehr und mehr heilige[2]). Tödtung des Fleisches und Verlebendigung des Leibes ist sehr zweierlei, und nur letztere, nicht aber erstere, ist eine Aufhebung der Sterblichkeit.

Wenn wir recht gesehen haben, daß der Apostel von 7, 25 an im Gegensatze zu der in 7, 14—24 voraufgegangenen Schilderung die Freiheit von Sünde und Tod beschrieben hat, welche mit dem Geiste, der in Christo Jesu Leben macht, gegeben ist und die Gegenwart des Christen bildet, daß er aber nun 8, 11 von dieser Gegenwart zu der leiblichen Verlebendigung übergegangen ist, welche dem Christen am Ende derselben in Aussicht steht; so kann die Folgerung, welche er hieran anschließt, nicht aus V. 10—11[3]) oder V. 6—11[4]), geschweige aus V. 1—11[5]), sondern nur aus dem auf die Zukunft bezüglichen Satze gezogen sein, mit dem er in einen neuen Gedankenzusammenhang eingetreten ist[6]): eine Auffassung, die in den Futuris des 13. Verses ihre Bestätigung findet. Man hat gesagt, der Apostel lasse sich durch das Bedürfniß einer Paräneſe von der in V. 10—11 begonnenen Gedankenreihe abführen[7]). Aber V. 12 ist gar keine Paräneſe, sondern Ausdruck eines Sachverhalts, dessen Verkennung den Christen um die eben benannte Zukunft brächte. Weil der Besitz des Geistes dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, zukünftige Verlebendigung auch des Leibes in Aussicht stellt; so ist die Verpflichtung des Christen eine solche, die ihm Nichts weniger, als dem Fleische seinen Willen zu thun, zur Pflicht macht. Nur verneinungsweise benennt der Apostel die sich ergebende Verpflichtung, aber nicht, als unterdrückte er im lebhaften Fortschritte der Rede den Gegensatz zu dieser Verneinung[8]), sondern absichtlich beschränkt er sich darauf, den Wahn des natürlichen Menschen auszuschließen, als ob er sich selber schulde, auf das bedacht zu sein, was zu seinem irdischen Wohlbefinden dient. Um dieß zu

[1]) so Calvin. [2]) so z. B. Köllner, Krehl, de Wette, van Hengel. [3]) so z. B. Meyer, Bisping. [4]) so Köllner. [5]) so Fritzsche, Philippi. [6]) vgl. Reiche, Olshausen. [7]) so Tholuck. [8]) gegen Meyer u. A.

Digitized by Google

verneinen, verbindet er ὀφειλέται ἐσμέν zuerst mit τῇ σαρκί und dann mit τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν. Denn dieser Genitivus ist kein von ὀφειλέται ἐσμὲν τῇ σαρκί abhängiger Folgesatz, da der genitivische Infinitivsatz den Zweck ausdrückt[1]). Er ist aber auch kein Zwecksatz, da nach dem Fleische zu leben nicht als Zweck, sondern nur als Inhalt einer Verbindlichkeit gegen das Fleisch gedacht sein kann[2]); und er ist endlich auch kein Genitivus der Sache, die man dem Fleische schuldet[3]), da es sonst κατ' αὐτήν hieße und ζῆν, wie aus dem nachfolgenden Gegensatze von ζήτε und μέλλετε ἀποθνήσκειν, von θανατοῦτε und ζήσεσθε erhellt, im Sinne des Lebendigseins gemeint, κατὰ σάρκα ζῆν demnach so viel ist als fleischliche Glückseligkeit. Zwiefach, mit τῇ σαρκί einerseits, mit τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν andererseits, benennt der Apostel die Verbindlichkeit, von der er sagt, daß sie die des Christen nicht sei, erstens als Verpflichtung gegen das Fleisch, daß man thun müßte, was ihm taugt, und zweitens als Verpflichtung zu einem Leben, welches im Sinne des Fleisches seines Namens werth ist. Da beide Benennungen wesentlich das Gleiche besagen, so kann der Apostel im Anschlusse an die letztere allein fortfahren, εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε. Wenn ihr, sagt er, in der Gegenwart solches Leben lebt, so habt ihr zu erwarten, daß ihr sterbet, also einem Dasein anheimfallet, welches das Widerspiel des Lebens ist. Unter diesem Sterben kann er nicht dasjenige verstehen, welches Abschluß des irdischen Daseins ist, auch nicht als Anfang eines Zustands der Unseligkeit[4]); denn so wäre ja gerade das nicht ausgedrückt, was ein solches Sterben von dem der Gerechten unterschiede. An einen sittlichen[5]) oder geistlichen[6]) Tod aber, welcher schon innerhalb des irdischen Daseins statthätte, oder in welchem sich vielmehr der in solchem Leben Stehende schon befände, kann des μέλλετε wegen nicht gedacht sein. Der Apostel blickt auf den schlüßlichen Ausgang, den ein Solcher nimmt[7]), daß er einem Todeszustande anheimfällt, in welchem er dann bleibt: wozu den Gegensatz bildet, daß derjenige, welcher die Thätigkeiten des Leibes ertödtet, schlüß-

[1]) gegen Philippi. [2]) gegen Meyer u. A. [3]) so Fritzsche, Baumgarten-Crusius. [4]) so Reiche, Rückert. [5]) so Krehl. [6]) so Philippi. [7]) vgl. Olshausen.

Digitized by Google

lich in einem Leben stehen wird, welches das, was es heißt, in voller Wahrheit ist. Andererseits erklärt sich die Fassung, die er der Bedingung gibt, an welche sich diese Verheißung knüpft, aus dem Gegensatze gegen das recht verstandene κατὰ σάρκα ζῆν. Denn damit, daß man sagt, πράξεις stehe im schlimmen Sinne und bedeute Uebelthaten oder Streiche oder Ränke[1]), ist Nichts gethan. An sich selbst hat es ja diese Bedeutung nicht, sondern kann sie nur durch die Umgebung erhalten[2]), in welcher es sich findet. Im vorliegenden Falle kann es also diesen Sinn blos dann haben, wenn der Leib so beschaffen ist, daß sich eitel schlimme Thätigkeiten — denn Bestrebung heißt eben πράξις nicht[3]) — von ihm erwarten lassen. Und zwar müssen des Leibes eigene Thätigkeiten gemeint sein und nicht solche, deren Organ er nur ist, was er ja auch für das Gute wäre, das der Mensch thut[4]). Doch braucht man darum nicht das Unmögliche anzunehmen, daß unter σῶμα auch die Seele mitbegriffen sei[5]), sondern der Leib des lebenden Menschen ist eben belebter Leib und vermöge seiner Belebtheit in einer steten und mannigfaltigen Thätigkeit begriffen, das in ihm lebende Ich dem Gesetze der Sünde, welches ihm einwohnt, dienstbar zu machen. Den Leib aber nennt der Apostel und nicht das Fleisch, weil es sich darum handelt, daß der Mensch gegen diese Seite seines Wesensbestandes hart sein muß[6]), wenn er einst in einem Leben stehen will, in welchem er denselben Leib, der jetzt ein Leib des Todes ist, als einen wahrhaft lebendigen besitzt. Hiezu dient ihm[7]) Geist, nämlich nicht sein Geist[8]), sondern Geist in dem Sinne, in welchem es hieß ἐστὲ ἐν πνεύματι. Denn er hat ihn zu dem Zwecke, um durch ihn die Lebensbewegungen des Leibes, sofern sie für sein persönliches Verhalten bestimmend werden wollen, zu ertödten.

Also sich's wohl sein lassen bringt den Tod, der auf dem Wege des Fleisches liegt; hart gegen sich sein gereicht zum Leben, welches der schon besitzt, dem Gottes und Christi Geist einwohnt. Im Anschlusse an dieß Letztere begründet nun der Apostel die

[1]) so z. B. Fritzsche, Tholuck, Meyer, Philippi. [2]) wie Kol. 3, 9. [3]) gegen Rückert. [4]) gegen Tholuck. [5]) wie Philippi. [6]) vgl. z. B. 1 Kor. 9, 27. [7]) gegen Rückert, Philippi, van Hengel. [8]) vgl. z. B. 15, 19.

Digitized by Google

bedingte Zusage ζήσεσθε, indem er mit der Absicht, auf den Satz εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι hinauszukommen, fortfährt ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. Die Wortstellung οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν, welche auch den sinaitischen Codex für sich hat, wird die ursprüngliche sein, da weder im Vordersatze noch im Nachsatze der Ton auf θεοῦ liegt, sondern dort auf πνεύματι, hier auf υἱοί. Am allerwenigsten liegt er auf οὗτοι, daß es hieße „sie und keine Anderen“[1]). Denn der folgende Satz bestätigt nicht, daß man sich vom Geiste Gottes müsse treiben lassen, um Gottes Sohn zu sein, sondern daß der sich wirklich im Stande der Gottessohnschaft befinde, dem Gottes Geist die sein Verhalten bestimmende Macht ist. Der Geist, sagt der Apostel, den ihr empfangen habt, ist ein Geist, der euch zu Söhnen macht, so daß ihr Gott als Vater anruft, und nicht ist er ein Geist des Knechtsstandes. Da nämlich υἱοθεσία Herstellung in den Sohnesstand ist[2]), so kann der Geist nur in dem Sinne nach ihr benannt sein, daß sein Empfang zum Sohne macht. Der Einwand, daß die Geistesmittheilung nach Gal. 4, 5—6 erst Folge der Adoption sei[3]), beruht auf unrichtiger Auslegung dieser Stelle und würde auf die unmögliche Vorstellung führen, als ob wir Söhne Gottes sein könnten, ohne den Geist des neuen Lebens zu besitzen, in welches uns Gott doch erst durch seinen vermöge dessen uns einwohnenden Geist gezeugt haben muß, ehe wir es sein können. Hiemit ist schon gesagt, daß unter πνεῦμα υἱοθεσίας kein subjektiv menschlicher Affekt, keine Geistesstimmung verstanden sein will[4]). Den Ausdruck in Widerspruch mit dem ganzen Zusammenhange so zu fassen, ist man nur durch den Mißverstand verleitet worden, als wenn sonst von einem Geiste Gottes gesagt wäre, welcher den, der ihn empfängt, zum Knechte macht, oder welcher diejenigen, die ihn vordem unter dem Gesetze empfangen haben, zu Knechten gemacht hat. Aber es heißt ja nicht, der Geist, denn wir empfangen haben, sei nicht der Geist[5]), sondern, er sei kein Geist der Knecht-

[1]) gegen Meyer, Rückert, Tholuck, de Wette, Philippi u. A. [2]) vgl. z. Gal. 4, 5. [3]) so z. B. Meyer, Philippi. [4]) gegen Reiche, Baumgarten-Crusius, de Wette, Philippi, van Hengel u. A. [5]) gegen Fritzsche wie gegen Tholuck.

Digitized by Google

schaft[1]), und der Beisatz *πάλιν εἰς φόβον* bringt nicht mit sich, daß wir vorher den Geist der Furcht gehabt hatten, sondern sagt nur, daß wir, wenn der Geist, den wir jetzt empfangen haben, ein Geist der Knechtschaft wäre, wieder eben so, wie vordem, in Furcht stehen müßten vor Gott, statt mit Kindesvertrauen zu ihm zu reden[2]). Nur bei dieser Auffassung begreift es sich auch, daß der Apostel fortfährt *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ*. Denn *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* heißt weder „der Geist selbst“[3]) noch „eben derselbe Geist“[4]), sondern „er, der Geist“. Das vorangestellte *αὐτό* weist auf ein aus dem Vorherigen schon bekanntes Subjekt mit Nachdruck zurück, welches dann durch den Beisatz *τὸ πνεῦμα* nachträglich noch benannt wird[5]). Im Gegensatze gegen das bloße Selbstbewußtsein der Gotteskindschaft betont der Apostel mit diesem ohne Bindemittel angeschlossenen Satze noch eigens, daß er, der Geist der Ankindung, den wir empfangen haben und vermöge dessen wir Gott als unsern Vater anrufen, uns innerlich der Gotteskindschaft versichert: wobei er sich des Ausdrucks *συμμαρτυρεῖν* bedient, weil dieses Zeugniß des göttlichen Geistes Bestätigung dessen ist, wessen wir uns selbst bewußt sind und was wir uns also selber sagen[6]). Wir wissen, daß wir Gottes Kinder sind, weil wir des neuen Lebens uns bewußt sind, in dem wir stehen. Aber wir wissen es nicht nur, sondern der Geist, welcher uns dazu gemacht hat, sagt es uns auch und wir vernehmen sein Zeugniß, welches uns dessen vergewissert, daß wir uns nicht selbst betrügen. Was den Wechsel der Ausdrücke *υἱός* und *τέκνον* anlangt, so besteht zwischen ihnen kein anderer Unterschied, als zwischen בֵּן und יֶלֶד. Den Lebenszusammenhang betont *υἱός*, die Abkunft *τέκνον*: weshalb Christi Verhältniß zu Gott nur mit ersterm, nicht mit letzterm ausgedrückt wird.

und eine mit Erlösung der Schöpfungswelt verbundene Betheiligung an der Herrlichkeit Christi 8, 17—21.

Die Abkunft gibt Anrecht auf das sich vererbende Besitzthum dessen, von dem man stammt. Gott aber will, was sein ist, nicht für sich behalten. Er hat es Christo gegeben, seinem Sohne, und wird es ihn mit uns, seinen Kindern, theilen lassen. Nachdem

[1]) vgl. 2 Tim. 1, 7. [2]) vgl. z. Gal. 4, 6. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [5]) vgl. 8, 21 u. z. 1 Thess. 3, 11. [6]) vgl. z. 2, 15.

Digitized by Google

er ihn als unsers Gleichen im Fleische hat erscheinen lassen, verbürgt uns der Besitz seines Geistes, durch dessen Mittheilung er die Sünde im Fleische verurtheilt hat, daß wir seiner Gottesherrlichkeit mittheilhaft werden, wenn wir anders uns dem nicht entziehen, auch das Leiden zu theilen, durch welches hindurch sein Weg zur Herrlichkeit geführt hat. Denn *συμπάσχειν* ist ein Erleiden, welches Selbstbetheiligung ist an dem, was er sich seiner Zeit hat widerfahren lassen, und *συνδοξάζεσθαι* ist eine Verherrlichung, welche Betheiligung ist an der ihm seiner Zeit zu Theil gewordenen Herrlichkeit. Ersteres will eben so wenig mit jenem *συσταυροῦσθαι* verwechselt oder vermengt sein, welches das Ende des alten Menschen ist, als letzteres mit jenem *συνεγείρεσθαι*, welches der Anfang des neuen ist[1]). Denn nicht um diesen Gegensatz des alten und des neuen Menschen bewegt sich jetzt die Rede des Apostels, sondern um den des gegenwärtigen und des zukünftigen Christenstands. Desgleichen will der Kampf gegen die eigene Sünde nicht in das *συμπάσχειν* eingemengt sein[2]): er liegt außerhalb der Selbstbetheiligung an dem Erleiden Christi, welches ein Erleiden dessen war, was ihm von den Feinden des Heilswerkes Gottes widerfuhr[3]). Die in V. 13 gestellte Bedingung des Lebens, daß wir uns den Geist zur Ertödtung der Thätigkeiten des Leibes dienen lassen, ist zu unterscheiden von der Bedingung unserer Betheiligung an Christi Verherrlichung. Letztere besteht darin, daß wir uns dem unterziehen, was uns um des Heilswerkes Gottes willen von dessen Widersachern widerfährt. Oben handelte es sich darum, daß wir uns das ewige Leben sichern, welches uns einwohne; jetzt dagegen handelt es sich darum, daß wir die Herrlichkeit erlangen, die uns nach außen verkläre. Das von *συμπάσχομεν* abhängige *ἵνα συνδοξασθῶμεν* als Ausdruck der Absicht Gottes und nicht unserer eigenen zu fassen, besteht kein Grund[4]). Um das Gut zu gewinnen, welches Gott bietet[5]), sollen wir thun, was er gebietet, mag es darin bestehen, daß wir uns selbst wehe thun, oder darin, daß wir uns von Anderen wehe thun lassen. Das Erstere hat der Apostel als Folgerung an die Aussicht auf

[1]) gegen Olshausen [2]) gegen Philippi. [3]) vgl. Hebr. 12, 3 u. z. 2 Kor. 1, 5. [4]) gegen Tholuck. [5]) vgl. z. 2, 7.

Digitized by Google

leibliche Verlebendigung angeschlossen, das Letztere fügt er als die Bedingung ein, unter welcher uns die in Aussicht stehende Verherrlichung gewiß ist.

Nicht eine Aufforderung, diese Bedingung zu erfüllen, erläutert[1]) oder begründet[2]) der Apostel, noch gibt er einen Grund an, der uns zur Erfüllung derselben ermuthige[3]), wenn er mit λογίζομαι γάρ fortfährt, sondern er gibt seiner Rechtfertigung solcher Bedingtheit der einstigen Verherrlichung die Wendung, als habe er sich wegen der Bedingung zu rechtfertigen, an die er sie geknüpft hat. Denn nicht λογιζόμεθα schreibt er, wie 3, 28, sondern λογίζωμαι, sagt also von sich, daß in seinen Augen die Leiden der Jetztzeit gegen die des Christen wartende Herrlichkeit gar nicht ins Gewicht fallen. Da die in Rede stehende Herrlichkeit in so fern schon vorhanden ist, als sie Christo eignet, so kann es heißen, sie werde in der Art geoffenbart werden, daß sie von außen an uns kommt. Aber andererseits ist dieß, wenn es geschieht, eine Offenbarung der Kinder Gottes, indem es sie nach außen als das darstellt, was sie vermöge ihrer Gotteskindschaft wesentlich schon sind. Die erstere Bezeichnung dieses Ereignisses der Zukunft gebraucht der Apostel da, wo er es dem entgegensetzt, was uns jetzt von außen widerfährt. Die andere gebraucht er da, wo er das, was aus uns werden wird, mit dem zusammenstellt, was aus der Schöpfungswelt werden wird. Er bezeichnet nämlich die Offenbarung der Kinder Gottes als dasjenige Ereigniß der Zukunft, welchem die Schöpfungswelt entgegenharrt, und beruft sich hierauf als auf einen Beweis, nicht für die Gewißheit[4]), geschweige für die bloße Zukünftigkeit[5]), sondern für die Größe der Wandlung, die mit uns vorgehen wird. Denn nicht, daß gewiß oder daß noch erst in Zukunft oder daß schon bald[6]), sondern daß es gar mächtig anders mit uns werden wird, hat V. 18 gesagt, und hierauf muß sich also das γάρ des 19. V. beziehen. Hinwieder aber ist es auch nicht sowohl die Größe unserer zukünftigen Herrlichkeit, als vielmehr die Größe der uns in Aussicht stehenden Wandelung,

---

[1]) so Tholuck. [2]) so de Wette. [3]) so Meyer. [4]) gegen de Wette, Meyer, Krehl u. A. [5]) gegen Philippi. [6]) so Reiche.

Digitized by Google

welche daraus erhellen soll, daß das Harren der Schöpfungswelt ein Warten auf die Offenbarung der Kinder Gottes ist.

Der Ton liegt in V. 19 auf τῆς κτίσεως einerseits, auf τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ andererseits. Da im Sinne der Schrift die Menschheit nicht blos ein Theil der Welt, sondern sie vornämlich die Schöpfung ist, welche Gott hat schaffen wollen; so kann ἡ κτίσις ebenso wohl als ὁ κόσμος, wenn die Umgebung darnach angethan ist, in welcher es vorkommt, Bezeichnung der Menschenwelt sein[1]). Und so könnte denn auch an der vorliegenden Stelle die Menschenwelt als geschöpfliche Einheit denen gegenüber, welche die Erlösung zu Gottes Kindern gemacht hat, ἡ κτίσις heißen[2]). Die Offenbarung der Kinder Gottes wäre dann das Ereigniß, welchem die Menschheit überhaupt entgegenwartet, wenn sie mit Spannung, gleich als mit ausgerecktem Halse, eines für sie entscheidenden Ereignisses gewärtig, in die Ferne ausschaut. Denn dieß ist ἀποκαραδοκεῖν, dessen ἀπό wie in ἀποθαρρεῖν, ἀποθαυμάζειν, ἀπομένειν den Sinn hat, daß man ganz weg ist, ganz aufgeht in Etwas. Allein, da die Kinder Gottes doch auch Glieder der Menschheit sind, so müßte es nothwendig heißen, die übrige, die ganze übrige Schöpfungswelt harre der Offenbarung der Kinder Gottes entgegen. Daher hat man sich denn eingeredet, ἡ κτίσις könne Bezeichnung der nichtchristlichen Menschheit im Gegensatze zur christlichen sein: eine Einbildung, welche zu widerlegen nicht der Mühe werth ist. Im Gegensatze zu den Kindern Gottes, dem Werke der erlösenden Thätigkeit Gottes, kann ἡ κτίσις nur zusammenfassende Bezeichnung desjenigen sein, was als Werk der schöpferischen Thätigkeit Gottes von ihr den Namen hat. Hiemit ist aber dann die Menschenwelt ausgeschlossen[3]). Da sie den Bereich der erlösenden Thätigkeit Gottes bildet, deren Ergebniß die Gemeinde der Kinder Gottes ist, so kann sie nicht im Gegensatze zur letztern darnach benannt werden, daß sie das, was sie ist, durch Gottes schöpferisches Thun ist. Es hat mit ἡ κτίσις eine andere Bewandniß als mit ὁ κόσμος. Letzteres kann im Gegensatze zu den Kindern Gottes die übrige Menschenwelt, ersteres dagegen kann in solchem

[1]) wie Kol. 1, 23. [2]) so z. B. van Hengel u. namentlich Frommann in d. Jahrb. für deutsche Theol. 1863 S. 25 ff. [3]) gegen Olshausen.

Digitized by Google

Gegensatze nur die außermenschliche Welt sein. Wobei sich von selbst versteht, daß es sich nur um diejenige außermenschliche Schöpfung handelt, welche die Welt des Menschen ausmacht und deren Geschick deshalb in die Geschichte der Menschheit verflochten ist, im Unterschiede von dem Geisterthume, welches Macht hat über diese Welt.

Daß es die Offenbarung der Kinder Gottes ist, welcher diese Welt entgegenharrt, begründet der Apostel mit einem Satze, welcher daran erinnert, wie sie in den Zustand gekommen ist, der sie einer Wendung der Dinge bedürftig und nach ihr verlangend macht. *Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη* fährt er fort, *τῇ ματαιότητι* einerseits und das Passivum *ὑπετάγη* andererseits betonend und das Subjekt, obgleich es sich von selbst verstand, ausdrücklich nennend, weil ihm dabei ein anderes Subjekt im Sinne liegt, von welchem ebenfalls zu sagen wäre, daß es sich in solchem Zustande befinde, aber nicht, daß es auf diese Weise darein gekommen sei. Daß die Schöpfungswelt desjenigen Wesensgehalts entbehrt, welcher ihr Dasein zu einer Offenbarung des in sich selbst beständigen Lebens Gottes machen würde, setzt der Apostel als anerkannt voraus und macht nur geltend, daß es bei ihr im Gegensatze zum Menschen lediglich ein Widerfahrniß gewesen ist, das sie in solchen Zustand gebracht hat. Dieß liegt schon in dem Passivum *ὑπετάγη*, welches unmöglich medial gemeint sein kann, weil der Gedanke an eine Selbstunterwerfung der Welt sowohl durch *οὐχ ἑκοῦσα*, als durch *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* ausgeschlossen ist[1]). Es wird dann aber auch noch besonders ausgedrückt durch den Beisatz *οὐχ ἑκοῦσα*, den man fälschlich eine Meiosis genannt hat[2]). In Verbindung mit dem Passivum *ὑπετάγη*[3]) besagt *οὐχ ἑκοῦσα*, daß der Schöpfungswelt nicht wie dem Menschen, der willentlich that, was ihm den angedrohten Tod zuzog, nach ihrem eigenen Willen geschehen ist. Freilich nicht, als hätte sie wirklich so thun können wie der Mensch. Man hat nicht nöthig, *οὐχ ἑκοῦσα* so viel sein zu lassen als „ihrem wahren Begriffe entgegen[4])". Der Apostel verneint nur, daß bei ihr ein eigener Wille an dem, was ihr

[1]) gegen Fritzsche. [2]) gegen Maier. [3]) vgl. Eurip. Iph. in Aul. 1364. [4]) gegen Tholuck u. A.

Digitized by Google

widerfuhr, Theil gehabt habe, ohne damit zu sagen, daß dieß wirklich hätte der Fall sein können[1]). Widersinnig wäre der Beisatz οὐχ ἑκοῦσα nur dann, wenn τῇ ματαιότητι ὑπετάγη von der ursprünglichen Einrichtung der Dinge verstanden sein wollte, indem dann der Gegensatz wegfiele, aus dem er sich begreift[2]). Anders stellt sich die Sache, wenn man bei dieser Auffassung des Satzes unter ἡ κτίσις die Menschheit versteht[3]). Man läßt dann, da die Herrschaft des Todes über den Menschen und, daß er der Nichtigkeit unterliegt, eins und dasselbe ist, den Apostel mit 5, 12, also mit einer seiner Grundanschauungen gleicher Weise in Widerspruch treten, wie wenn man ihn so versteht, als lasse er die Nichtigkeit der Welt durch die Art und Weise ihrer Erschaffung gegeben sein. Endlich wenn man ἡ κτίσις als Bezeichnung der Menschheit nimmt, aber τῇ ματαιότητι ὑπετάγη von einem auf die Sünde gefolgten Ereignisse versteht, so kommt man mit οὐχ ἑκοῦσα nicht zurecht. Denn daß der Mensch zwar freiwillig gesündigt, aber darum doch den Tod nicht gewollt, vielmehr gegen solche Bestrafung seiner Sünde sich gesträubt habe[4]), kann man nur dann für eine Rechtfertigung dieser Auffassung achten, wenn man οὐχ ἑκοῦσα so viel sein läßt als „widerwillig", während doch der Gegensatz ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα beweist, daß οὐχ für sich zu nehmen ist[5]), und jede Rückführung des Widerfahrnisses auf den eigenen Willen des Subjekts, dem es widerfahren ist, ausgeschlossen sein soll. Letzteres wird um so deutlicher, je schärfer man den Gegensatz zu οὐχ ἑκοῦσα faßt. Aber eben hieran läßt man es fehlen, indem man entweder erklärt, als stände διὰ τοῦ ὑποτάξαντος[6]), oder sich begnügt, Gottes Willen[7]) oder Willen und Macht[8]) als Grund und Ursache des Ereignisses benannt zu finden. Daß ὁ ὑποτάξας Gott ist, unterliegt wohl keinem Zweifel mehr. Wozu wäre aber Gott so bezeichnet, wenn die Meinung nur die wäre, die Unterwerfung der Schöpfungswelt unter die Eitelkeit sei deswegen geschehen, weil er sie wollte? Daß er sie wollte, versteht sich von selbst, wenn sie seine That ist. Es muß also vielmehr

[1]) gegen van Hengel. [2]) gegen Flatt u. A. [3]) wie z. B. Krehl, Baumgarten-Crusius. [4]) so z. B. Frommann a. a. O. S. 43. [5]) gegen Olshausen. [6]) so z. B. Tholuck. [7]) so z. B. Meyer. [8]) so z. B. de Wette.

Digitized by Google

ausgedrückt sein sollen, daß er mit dieser That, nach der er benannt wird, etwas gewollt hat, was dadurch erzielt werden sollte[1]). Hienach verstanden stellt sich der Gegensatz so, daß die Unterwerfung der Welt unter die Nichtigkeit ein ihrerseits lediglich leidentlicher Vorgang war, der nicht einem eigenen Willen derselben entgegenkam, wie es bei dem Menschen der Fall war, als er etwas werden wollte, wozu ihn Gott nicht geschaffen hatte, sondern der lediglich Gottes wegen geschah, weil er Etwas damit bezweckte.

Eben deshalb aber, weil es mit der Unterwerfung der Welt unter die Nichtigkeit diese Bewandniß hatte, gilt auch das Andere von ihr, was der Apostel weiter sagt, daß sie auf Hoffnung geschehen sei. Denn so ist zu verbinden und nicht ἐπ' ἐλπίδι als Näherbestimmung zu ὑποτάξαντα zu ziehen[2]), wo es den Gegensatz zu οὐχ ἑκοῦσα um so mehr stört, je schwerer dieser letzte Bestandtheil des Satzes für den Zusammenhang mit V. 19 ins Gewicht fällt. Als der Mensch der Nichtigkeit anheimfiel, knüpfte sich an dieß Ereigniß keine Hoffnung: es war an sich ein hoffnungsloses, weil selbstverschuldetes Widerfahrniß. Wenn dagegen der ihn umgehenden Schöpfung ein Gleiches lediglich um deswillen widerfuhr, weil Gott Etwas damit bezweckte, so wohnte diesem Vorgange eine Hoffnung bei, indem der Zustand, in den sie gerieth, kein bleibender sein konnte, sondern mit der Erreichung des göttlichen Zwecks sicherlich ein Ende nahm. Aber nur überhaupt von einer Hoffnung, die mit dem Widerfahrnisse der Welt verbunden war, sagt der Apostel. Denn er schreibt nicht ἐπὶ τῇ ἐλπίδι, daß der Artikel auf das folgende ὅτι hinwiese. Und auch nachträglich kann ὅτι nicht den Inhalt jener Hoffnung anfügen sollen. Er würde sonst ὅτι καὶ ἐλευθερωθήσεται geschrieben haben, statt καί seinen Ton so nachdrücklich auf das Subjekt αὐτή werfen zu lassen, welchem die namentliche Nennung desselben appositionsweise beigegeben ist[3]). Denn zu betonen wäre dann gewesen, daß die Unterwerfung der Welt unter die Nichtigkeit mit der Hoffnung auf Befreiung aus dieser Knechtschaft verbunden war. Aber auch

[1]) vgl. Olshausen. [2]) gegen Olshausen u. A. [3]) vgl. z. 8, 16.

Digitized by Google

als Grundangabe kann ὅτι nicht blos mit ἐπ' ἐλπίδι zusammengehören[1]), weil die Benennung dessen, was der Welt widerfahren wird, nur eine mit γάρ, nicht mit ὅτι anzuschließende Rechtfertigung des ἐπ' ἐλπίδι wäre. Auch soll nicht blos überhaupt, daß die Welt in gespannter Erwartung lebt, sondern insonderheit, daß die Offenbarung der Kinder Gottes es ist, der sie entgegenharrt, durch den mit γάρ an V. 19 angeschlossenen Satz begründet sein. Dieß ist aber nur dann wirklich der Fall, wenn ὅτι eine auf den ganzen vorhergehenden Satz bezügliche Grundangabe bringt, auf welche es der Apostel, als er mit γάρ fortfuhr, abgesehen hatte. Dann besteht nämlich die Rechtfertigung des 19. Verses darin, daß die Unterwerfung der Schöpfung unter die Nichtigkeit, mit der es eine so sehr andere Bewandniß hat, als mit der des Menschen, nicht erfolgt sein würde, wenn ihr nicht eine Befreiung zugedacht wäre, welche sie der Herrlichkeit der Kinder Gottes mittheilhaft macht. Bei dieser Auffassung begreift man nun auch die nachdrückliche Betonung des Subjekts von ἐλευθερωθήσεται mit vorausgeschicktem καί. Denn nun liegt der Nachdruck darauf, daß die Bestimmung der Kinder Gottes zur Herrlichkeit eine gleiche Bestimmung auch der Schöpfung in sich schließt, aus welcher sich begreift und erklärt, daß ihr eine solche Unterwerfung unter die Nichtigkeit widerfahren ist. Einen Stand der Knechtschaft nennt der Apostel ihren gegenwärtigen Stand: sie muß sich gefallen lassen, daß ihr Dasein ein stetes Vergehen ist, wie die Verbindung δουλεία τῆς φθορᾶς besagt. Denn nicht Appositionsgenitiv kann τῆς φθορᾶς sein sollen, da δουλεία ein Stand, φθορά ein Widerfahrniß ist, sondern die Knechtschaft der Schöpfung wird nach dem benannt, was ihren Stand zu einem Stande der Knechtschaft macht. Nur so gefaßt, nicht wenn man eine in der Verderbniß bestehende Knechtschaft, noch auch wenn man eine Knechtung unter die Verderbniß versteht[2]), ist die Genitivverbindung die gleiche, wie nachher, wo ja unmöglich gemeint sein kann, daß die Freiheit der Schöpfung in der Herrlichkeit der Kinder Gottes bestehen werde, und ebenso unmöglich in den Worten liegen kann, sie werde in einer ihr gleich-

[1]) gegen Schneckenburger Beitr. z. Einleitg. ins N. T. S. 122. [2]) so Rückert.

Digitized by Google

artigen Herrlichkeit bestehen. Nimmt man τῆς δόξης wie τῆς φθορᾶς als Subjektsgenitiv, so heißt es, die Welt werde in einen Stand der Freiheit gelangen, wie ihn die Herrlichkeit der Kinder Gottes mit sich bringt. Ist nämlich das innere Wesen der Gotteskinder nach außen entsprechend geoffenbart, so ist ihre Erscheinung ganz und lediglich Selbstdarstellung und nicht mehr, wie vordem, durch solches, das ihrem Wesen fremd und fremdartig ist, zwangsweise bedingt. Und einer solchen Freiheit ist dann auch die Schöpfung mittheilhaft. Die Herrlichkeit der Kinder Gottes erstreckt sich über sie und macht ihre Daseinsweise zu einer durch nichts Fremdes beeinträchtigten Offenbarung ihres im Schöpferwillen Gottes begründeten Wesens: ein Zustand der Dinge, wie ihn die alttestamentliche Weissagung im Zusammenhange mit der Hoffnung Israel's und mit den hieraus sich ergebenden Darstellungsmitteln als Ziel der Wege Gottes verheißen hat[2]), und wie er der Schöpfung, der wir angehören, aufbehalten sein kann, obgleich sie vergehen und zergehen soll, da auch die Vorstellung eines sie verzehrenden Feuerbrands[3]) nur so weit reicht, daß Nichts so bleiben wird, wie es ist, ohne auszuschließen, daß es aus diesem Untergange zu neuer Daseinsweise hergestellt wird[4]).

Die Gegenwart ist eine Zeit d. Seufzens für die Schöpfung. 8, 22.

Der Apostel hat seine Schätzung der in der Jetztzeit zu bestehenden Leiden, daß sie in Verhältniß zu der uns zugedachten Herrlichkeit gar nicht ins Gewicht fallen, durch den Satz gerechtfertigt, daß es die Offenbarung der Kinder Gottes ist, worauf die Schöpfung wartet, wenn sie nach einer von ihr herbeigesehnten Wendung der Dinge ausschaut. Und er hat hinwieder diesen Satz durch den andern gerechtfertigt, daß die der Schöpfung widerfahrene Unterwerfung unter die Nichtigkeit aus ihrer Bestimmung begriffen sein will, dereinst die Seligkeit der Kinder Gottes zu theilen. Wenn er nun fortfährt, οἴδαμεν γάρ, so kann er nicht eine Bestätigung des erstern, schon gerechtfertigten Satzes bringen wollen[5]), sondern γάρ muß sich auf den Inhalt des letztern, ihm unmittelbar vorhergegangenen beziehen[6]). Nur freilich nicht so,

[1]) so z. B. Meyer, Philippi. [2]) vgl. Joel 4, 18; Amos 9, 13—15; Jes. 11, 6—9. [3]) 2 Petr. 3, 10—13. [4]) vgl. Matth. 19, 28. [5]) gegen de Wette, Rückert, Philippi u. A. [6]) vgl. Meyer, van Hengel.

Digitized by Google

als ob ein Beweis für die Hoffnung folgte, welche dort der Schöpfung zugesprochen ist. In der Allgemeinheit oder auch Unabläßigkeit ihres Seufzens läge ja kein Beweis dafür[1]). Auf ein Wissen bezieht er sich, das seine Leser mit ihm theilen, auf ein Wissen von dem gegenwärtigen Zustande der Schöpfung, daß durch den ganzen weiten Umfang derselben ein Stöhnen geht und ein Wehenschmerz wie einer Kreisenden, daß ihr Gesammtleben — denn in diesem durch πᾶσα einerseits und durch das folgende οὐ μόνον δέ andererseits gesicherten Sinne ist das σύν von συστενάζει und συνωδίνει unzweifelhaft gemeint[2]) — ein in ihren Lebensäußerungen sich kundgebender Schmerz angstvollen Ringens mit steter Todesnoth durchzieht. Denn nicht auf den fröhlichen Ausgang ihres Ringens, daß sie gebären wird[3]), deutet der Ausdruck ὠδίνει: nur ihren Leidensstand vergleicht er dem einer Kreisenden[4]), wenn gleich zuvor von ihrem Harren auf eine Wandlung der Dinge die Rede gewesen ist. Der Christ kennt beides, die gespannte Erwartung, mit welcher sie nach einer Wandlung der Dinge ausschaut, und das Seufzen und Stöhnen, welches ihr die Schmerzensangst ihrer Gegenwart auspreßt. Die erstere kennt er vermöge seiner Hoffnung auf die Verklärung der Kinder Gottes, das letztere vermöge des Eindrucks, den ihm das Weltleben macht. Von beidem kann der Apostel sprechen, ohne der außermenschlichen Welt etwas anzudichten, was ihr in Wahrheit fremd ist[5]): er benennt nur wirkliche Zustände ihres Daseins mit Namen, welche er vom menschlichen Leben hernimmt[6]). Ganz irrig ist es, wenn man ihm schuldgibt, er gründe die christliche Hoffnung zukünftiger Verklärung der Kinder Gottes auf die Thatsache, daß die Schöpfung einer Verklärung harrend entgegensieht[7]). Bei richtiger Auffassung des Verhältnisses des 19. Verses zum 18. erhellt das gerade Gegentheil. Seine Aussage vom Harren der Welt beruht einerseits auf der heilsgeschichtlichen Thatsache der Vergangenheit, daß und wie sie der Nichtigkeit unterworfen worden ist, und andererseits auf

---

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Fritzsche, Umbreit, Köllner. [3]) so z. B. de Wette, Meyer, Tholuck, Philippi. [4]) vgl. z. B. Jes. 13, 8; Mich. 4, 9; Jer. 13, 21. [5]) gegen Frommann a. a. O. S. 40 f. [6]) vgl. z. B. Ps. 104, 21. [7]) so Frommann ebendaselbst.

Digitized by Google

der heilsgeschichtlichen Thatsache der Zukunft, daß die Kinder Gottes zur Gemeinschaft der Herrlichkeit Christi werden verklärt werden. Der Christ würde aber von einer Unterwerfung der Schöpfung unter die Nichtigkeit nicht reden, wenn er ihr gegenwärtiges Dasein für ein in sich selbst befriedigtes und diese Welt für die beste Welt ansähe. Ist also in V. 20—21 von einer solchen die Rede gewesen, so erklärt sich dieß aus dem Wissen des Christen, daß das Gesammtleben der Schöpfung in der Jetztzeit ein Leben schmerzvollen Leides ist. *Ἄχρι τοῦ νῦν* fügt der Apostel bei, nicht gegenüber dem Präteritum des 20., sondern mit Bezug auf das Futurum des 21. Verses. Es heißt nicht „von je her[1]", wie in Verbindung mit einem Anfangspunkte[2]), geschweige daß es so viel sein könnte als „ohne Unterbrechung[3])". Es heißt auch nicht „immer noch", gleich als könnte sonst Jemand meinen, es habe sich darin Etwas geändert[4]), oder als hielte der Apostel für nöthig, bemerklich zu machen, daß auch mit der Erscheinung Christi keine Aenderung eingetreten sei[5]): zu welcher letztern Auffassung die andere schon durch das Präsens der Verba widerlegte, daß mit Christi Erscheinung eine Aenderung wirklich eingetreten sei[6]), den geraden Gegensatz bildet. „Jetzt noch" heißt *ἄχρι τοῦ νῦν*, zwar nicht so, als ob damit gesagt wäre, es werde nicht lange mehr so bleiben[7]), wohl aber gegenüber einer Wandlung der Dinge, welche die Zukunft bringen wird.

für uns selbst 8, 23—25.

Hiemit ist der Apostel von seiner Hinweisung auf eine Zukunft, wo es mit uns und der Schöpfung so gar anders werden wird, zu einer Zeichnung der Gegenwart übergegangen, die eine Zeit des Seufzens ist für die Schöpfung und, wie er jetzt hinzufügt, auch für uns. Was wir von der Schöpfungswelt wissen, sagt er, das gilt auch von uns. Daß hinter *ἀλλά* nicht *καὶ ἡμεῖς* oder *καὶ ἡμεῖς αὐτοί*, sondern *καὶ αὐτοί*, und hinter *ἔχοντες* weder *αὐτοί* noch *καὶ ἡμεῖς αὐτοί*, sondern *καὶ αὐτοί* zu lesen ist, dürfte aus äußeren Gründen sicher sein. Aber irrig verbindet man *καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς* ebenso, wie das erste *καὶ αὐτοί* mit *στενάζομεν*. Denn erstens wäre die Wiederholung des *καὶ αὐτοὶ* zwecklos, und

[1]) so z. B. de Wette, Tholuck. [2]) wie Phil. 1, 5. [3]) gegen Meyer. [4]) gegen Philippi. [5]) so Krehl. [6]) so Frommann S. 47. [7]) gegen Reiche.

Digitized by Google

zweitens wäre eine Innerlichkeit des Seufzens der Christen betont, welche der Wirklichkeit nicht entspräche, da es keineswegs ein Kennzeichen des Christenstands ist, sein Seufzen in sich zu verschließen, statt seine Klage vor Gott auszuschütten, und welche auch zu dem Seufzen der Schöpfung in keinem durch den Zusammenhang irgend veranlaßten Gegensatze stände. Dagegen ist es allerdings für den Gegensatz zur Schöpfung von Belang, wenn betont wird, daß wir den Geist, der sie erst künftig durch Betheiligung an der Herrlichkeit der Christen verklären wird, während er ihr dermalen fremd ist, selbst und in uns selbst haben. Mit ἔχοντες also wird καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς verbunden sein wollen, so zwar, daß καί dazu dient, den Selbstbesitz im Gegensatze zu der Art und Weise zu betonen, wie einst die Schöpfung von uns aus durch ihre Betheiligung an unserer Herrlichkeit des Geistes mittheilhaft werden wird[1]). Wir haben, heißt es, den Geist und damit den Anbruch schon selbst und in uns selbst. Denn im Appositionsverhältnisse steht der Genitivus τοῦ πνεύματος zu ἡ ἀπαρχή[2]). Man wendet zwar ein, ἀπαρχή habe nirgends sonst einen so gemeinten Genitiv bei sich[3]). Aber auch bei ἀρραβών dürfte sich schwerlich irgendwo sonst ein Genitiv der Apposition finden[4]), und doch unterliegt keinem Zweifel, daß 2 Kor. 1, 22 und 5, 5 τοῦ πνεύματος in diesem und keinem andern Verhältnisse dazu steht. Die Umgebung ist es, welche auch im vorliegenden Falle diesen Sinn des Genitivverhältnisses sicherstellt. Denn da es sich um zukünftige Herrlichkeit handelt, so kann von einem Anbruche nicht anders, als in Beziehung auf dieses dereinstige Besitzthum die Rede sein, welches der Schöpfung gar nicht, uns aber, den Christen, in so fern bereits eignet, als sich der Empfang des Geistes, der ja Geist des verklärt menschlichen Lebens Christi ist, zu der einstigen Verherrlichung wie die Erstlingsernte zur Vollernte verhält. Daß der Leser desungeachtet τοῦ πνεύματος für einen Partitivgenitiv nehmen werde, brauchte der Apostel um so weniger zu besorgen, als er vorher von dem Geiste schlechthin gesagt hatte, daß wir ihn empfangen haben, und als er unsere zukünftige Ver-

[1]) vgl. Xenoph. Cyrop. 5, 5, 39. [2]) vgl. z. B. Rückert, Baumgarten-Crusius, Krehl. [3]) so z. B. Meyer. [4]) vgl. Eph. 1, 14.

Digitized by Google

klärung keineswegs eine Geistesmittheilung genannt hatte[1]). Am allerwenigsten verschuldete er den Mißverstand, als seien unter denen, welche die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, die damaligen Christen im Gegensatze zu denen gemeint, die fernerhin den Geist empfangen würden[2]). Denn weder führt der Zusammenhang auf diesen Gegensatz, noch ist die Vorstellung eines nach und nach auszugebenden Maßes des heiligen Geistes irgendwo angedeutet. Der Geist ist der eine und selbe, ob ihn Viele besitzen oder Wenige und ob er den ganzen Menschen oder ob er ihn nur erst innerlich erneuert. Wir haben ihn bereits, haben ihn selbsteigen, haben ihn inwendig in uns, und besitzen an ihm die Erstlingsgabe der Herrlichkeit, deren einstiges Vollmaß uns hiedurch im Voraus gesichert ist.

Dennoch aber ist uns die Gegenwart eine Zeit des Seufzens, in der wir sehnsüchtig einer Herstellung zur Gotteskindschaft, nämlich unserer leiblichen Erlösung entgegenwarten. Daß man τοῦ σώματος als Objektsgenitiv fassen solle, kann des Apostels Meinung nicht sein[3]). Denn Erlösung vom Leibe wäre keine Herstellung in den Stand der Gotteskindschaft, da sie dem Christen nur etwas nähme, wenn auch etwas, das ihn beschwert, nicht aber ihn zu etwas machte, was er bis dahin noch nicht gewesen ist. Das Ziel des Christen ist auch nicht, daß er keinen Leib mehr oder seinen Leib nicht mehr habe, sondern daß er in seinem aus der Sterblichkeit oder dem Tode zur Herrlichkeit verklärten Leibe lebe[4]). Es ist also eine Erlösung gemeint, die unserm Leibe oder vielmehr uns nach der leiblichen Seite unsers Wesens widerfährt. An ihr werden wir eine υἱοθεσία haben, deren wir noch entbehren, im Unterschiede von derjenigen, die uns schon zu Theil geworden ist. Denn so sagt der Apostel und nicht, daß wir die Gotteskindschaft haben, aber auch nicht haben[5]), oder daß sie unter dem Gesichtspunkte vollendeter Verwirklichung noch erst zukünftig sei[6]); und τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν ist keineswegs eine Theil-

[1]) gegen Tholuck, Philippi, Bisping u. A. [2]) so z. B. Reiche, Köllner, Meyer, van Hengel. [3]) gegen Fritzsche, Reiche, Krehl, Ewald. [4]) vgl. 8, 11; 1 Kor. 15, 53; Phil. 3, 21. [5]) so Philippi. [6]) so Meyer u. A.

Digitized by Google

bestimmung zu *vioθεσίαν*[1]), sondern einfache Apposition. Wie Jesus schon im Fleische Gottes Sohn gewesen ist, aber vom Tode erstehen sollte, um Gottes Sohn in Machtherrlichkeit zu sein[2]); so sind wir durch Empfang des Geistes Gottes Kinder Gottes geworden, und steht uns dennoch eine Herstellung zur Gotteskindschaft noch erst bevor, nämlich Verklärung zu einem Naturleben, welches unsers christlichen Personlebens entsprechende Offenbarung sein wird. In diesem Sinne schreibt der Apostel *vioθεσίαν* ohne Artikel und bezeichnet so die göttliche Gnadenerweisung, der wir noch erst entgegenharren, mit dem stärksten Ausdrucke, um desto besser zu betonen, wie Großes uns noch abgeht in der Gegenwart, die also wohl eine Zeit des Seufzens für uns sein mag.

Was der Apostel an diese Aussage der Beschaffenheit unserer Gegenwart anschließt, ist nicht ein einzelner Satz, sondern ein Gefüge von Sätzen, welches präteritisch anhebt, aber präsentisch ausgeht. Von der Hoffnung handelt er hier, aber nicht davon, daß wir hoffen, weder sofern dieß ein sittliches Verhalten[3]), noch sofern es ein Zustand[4]) ist. Wie könnte er sonst von einer *ἐλπὶς βλεπομένη* sagen? In beiden Sätzen, in *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* und in *ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς*, ist *ἐλπίς* nicht aktivisch gemeint, sondern passivisch. Das Hoffnungsgut ist es[5]) nämlich das, was erhofft wird, in dieser seiner Eigenschaft als Gegenstand und Inhalt des Hoffens. Dann mißversteht man aber den erstern der beiden Sätze, sowohl wenn man *τῇ ἐλπίδι* einen Dativ der näherbestimmenden Beziehung sein und den Apostel sagen läßt, wir seien in der Art errettet worden, daß wir nur erst hoffen[6]), als auch wenn man ihn hier die Hoffnung eben so, wie sonst den Glauben, das Mittel unserer Errettung nennen läßt[7]). Das Hoffnungsgut als solches nennt er das Mittel unserer Errettung, indem wir dadurch zum Glauben bekehrt wurden, daß Gott es uns im Worte darbot[8]). Und zwar meint er, wie der rückweisende Artikel zu erkennen gibt, eben dasselbe Hoffnungsgut, von dem er

[1]) gegen de Wette. [2]) vgl. z. 1, 4. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so z. B. van Hengel. [5]) wie z. B. 1 Thess. 2, 19; Kol. 1, 5; Hebr. 6, 18. [6]) so z. B. Bengel, Meyer, Philippi, Tholuck, van Hengel. [7]) so z. B. Rückert, de Wette. [8]) vgl. Kol. 1, 5.

Digitized by Google

gesagt hat, daß wir ihm entgegenharren. Denn ob auch der Gläubige die Verklärung aus dem Tode zum Leben, welche den Inhalt der evangelischen Verheißung ausmacht, innerlich bereits an sich erfahren hat, zur schlüßlichen Verwirklichung kommt sie doch erst in der zukünftigen leiblichen Erlösung. Sofern sie aber Hoffnungsgut ist, kann sie kein Gegenstand des Schauens sein, da Hoffen und Schauen einander ausschließen: sie bringt also ein Warten mit sich, welches die unter dem Leid der Gegenwart ausharrende Geduld einschließt. So sagt der Apostel, nicht im Sinne einer Ermahnung[1]), auch nicht um den sittlichen Gewinn zu betonen, den wir von diesem Stande der Dinge haben[2]), sondern um die Gestalt unserer Gegenwart zu zeichnen. Dieß aber hinwieder nicht so, daß gesagt wäre, es bleibe uns nichts Anderes übrig, als mit ausharrender Geduld dem, was wir hoffen, entgegenzuwarten[3]). Nur daß nach Lage der Dinge die Gegenwart eine Zeit solchen Harrens für uns ist, soll gesagt sein, ganz so, wie vorher, daß sie eine Zeit des Seufzens ist. *Υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι* zu erläutern hat das in *ἀπεκδεχόμεθα* ausgehende Satzgefüge gedient.

und für den Geist, 8, 26—27.

Anders gefaßt böte es keinen richtigen Anknüpfungspunkt für das *ὡσαύτως*, mit welchem der Apostel zu dem übergeht, was er Verwandtes vom Geiste sagen will. Denn *ὡσαύτως δὲ καί* ist keineswegs gleichbedeutend mit *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί*[4]), noch bringt es ein Zweites, das einem Ersten nur zur Seite tritt[5]). Wo zwei Sätze so verbunden werden, welche verschiedenes Subjekt haben, wird von dem Subjekte, welches durch das mit ihm zusammengehörige *καί* als ein hinzukommendes zweites betont ist, etwas ausgesagt, das bei ihm in derselben Art und Weise statthat, wie bei dem vorhergehenden Subjekte[6]). Sonach geschieht dem *ὡσαύτως* auch dann kein Genüge, wenn man den Apostel sagen läßt, gleicherweise, wie uns das Wesen unserer Hoffnung Geduld im Erwarten einflöße, nehme sich auch der Geist unserer Schwachheit an[7]). Denn „gleicherweise" bedeutet in dieser Umschreibung nicht die Selbigkeit der Art und Weise, wie der Geist sich unserer

[1]) so z. B. Rückert. [2]) so z. B. Meyer. [3]) so Philippi. [4]) gegen Rückert. [5]) gegen Tholuck. [6]) vgl. Marc. 14, 31. [7]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

Schwachheit annimmt, sondern nur die Gleichartigkeit dessen, was uns dort und was uns hier geschieht. Wozu noch kommt, daß der vorhergehende Satz von einer Wirkung der Hoffnung auf uns, von einer Einflößung der Geduld Nichts gesagt hat. Die Gestalt unserer Gegenwart hat der Apostel gezeichnet, daß sie eine Zeit des Seufzens und des geduldigen Wartens ist. Er wird also jetzt vom Geiste sagen, daß die Weise, wie er unserer Schwachheit oder — was dasselbe ist[1]), uns in unserer Schwachheit — denn ταῖς ἀσθενείαις entbehrt sowohl richtigen Sinnes, als zureichender Beglaubigung — dazu behülflich ist[2]), diese Gegenwart zu überstehen, eine unserm eigenen Thun in dieser Zeit gleichartige sei. Und dieses Inhalts ist ja auch wirklich die erläuternde Begründung des Satzes, in welcher der Ton einerseits auf τὸ τί προσευξόμεθα, andererseits auf στεναγμοῖς ἀλαλήτοις ruht. Der Apostel fährt nicht fort οὐ γὰρ οἴδαμεν, wie er thun würde, wenn er mit τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν sei es überhaupt[3]) oder doch sonderlich[4]) unsere Unkenntniß rechten Betens meinte. Unsere Schwachheit ist das Widerspiel der uns zugedachten Herrlichkeit, ist also in der Beschaffenheit unsers dermaligen Leibeslebens gelegen. In solcher Schwachheit haben wir das Leid der Gegenwart zu bestehen. Wenn nun der Geist uns hierin beisteht, so thut er dieß in so fern auf eine unserm eigenen Thun in dieser Zeit gleichartige Weise, als es unser Beten ist, dessen er sich annimmt. Das Beten ist unser Seufzen zu Gott, oder umgekehrt, das Seufzen des Christen ist Gebet[5]). Und hieran betheiligt sich nun der Geist, indem er uns, die wir uns nicht darauf verstehen, so zu beten, wie gebetet sein will, mit Seufzern vertritt, deren volle Meinung auszudrücken menschliche Sprache unvermögend ist. In diesem Sinne ist auch für ihn die Gegenwart eine Zeit des Seufzens. Daß wir nur im einzelnen Falle nicht wissen, was wir beten sollen, liegt in dem unbedingten καθὸ δεῖ keineswegs[6]); noch weniger freilich bedeutet er das Wie des Betens im Unterschiede vom Was[7]). Gehört es

---

[1]) gegen van Hengel u. A. [2]) vgl. z. B. Luc. 10, 40. [3]) so z. B. Bengel, Maier, van Hengel. [4]) so z. B. Rückert, Philippi, Reithmayr. [5]) vgl. Marc. 7, 34. [6]) gegen Meyer, van Hengel, Krehl, Reithmayr u. A. [7]) gegen Rückert, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Philippi u. A.

Digitized by Google

zu προσευξόμεθα, so ist ein Beten nach Maßgabe des Erforderniſſes gemeint, und alſo verneint, daß wir wiſſen, was wir nach dieſer Maßgabe beten ſollen. Aber es dürfte wohl vielmehr zu dem ſubſtantivirten Fragſatze τὸ τί προσευξόμεθα in einem ähnlichen Verhältniſſe ſtehen, wie Akt. 4, 21 ein μηδέν, Akt. 22, 30 τὸ ἀσφαλές ſolchen Sätzen vorangeht, und dürfte alſo die Meinung vielmehr die ſein, daß wir uns darauf, was wir beten ſollen, nicht ſo verſtehen, wie es nöthig wäre, um das zu beten, was gebetet ſein will. Der Abſtand nämlich zwiſchen der Noth, in der wir uns befinden, und zwiſchen der Herrlichkeit, nach der uns verlangt, iſt ſo groß, daß wir das Wort des Flehens zu Gott nicht finden können, welches den für uns unermeßlichen Inhalt unſerer Sehnſucht nach Erlöſung entſprechend ausdrücke. Daher ſind es denn auch στεναγμοὶ ἀλάλητοι, mit denen der Geiſt uns zu Hülfe kommt, Seufzer, die ſich nicht in Rede umſetzen laſſen. Denn daß ἀλάλητοι ſo gemeint iſt und die Seufzer nicht blos als unausgeſprochene[1]), geſchweige als ſtumme[2]) bezeichnet, ergibt ſich ſchon aus dem Gegenſatze gegen ein Beten, welches das, was zu Worte kommen will, auch in das entſprechende Wort faßt. Wo nun ſolche Seufzer in uns aufſteigen, die mehr ausdrücken, als was wir mit Worten auszudrücken vermöchten, die ſind in demſelben Sinne des Geiſtes, in welchem es ſonſt heißt, daß da, wo der Chriſt in Kraft des Geiſtes redet, nicht er es iſt, der da redet, ſondern der Geiſt[3]). Er, der Geiſt[4]), iſt es, welcher dann als unſer Fürſprech zu Gott redet. Es ſind Seufzer, an denen der Menſch keinen andern Antheil hat, als daß das menſchliche Organ dem Geiſte dazu dient, ſie hervorzubringen[5]), oder, wie wir richtiger ſagen werden, ſie ſteigen als Rede des Geiſtes in uns auf, ohne aus unſerm Vermögen des Empfindens und des Empfindungsausdrucks hervorzugehen. Von einer Einflößung vertrauender Gefühle[6]) und dergleichen iſt alſo freilich keine Rede. Wie es 8, 16 von dem Geiſte hieß, daß er unſerm Geiſte unſere Gotteskindſchaft bezeuge, ſo heißt es hier von ihm, daß er mit ſolchen Seufzern vor Gott

[1]) ſo z. B. Glöckler, Baumgarten-Cruſius. [2]) ſo z. B. Tholuck, Fritzſche, van Hengel. [3]) vgl. Matth. 10, 20. [4]) vgl. z. 8, 16. 21. [5]) ſo Meyer. [6]) ſo Baumgarten-Cruſius.

Digitized by Google

für uns eintrete. Dort redet er zu uns, hier zu Gott[1]). Wie dort sein an uns kommendes Zeugniß unterscheidbar ist von dem unsers eigenen Bewußtseins und ihm eine außer uns begründete Gewißheit verleiht; so ist auch hier unterscheidbar, daß solch Seufzen zu Gott, obgleich es aus uns aufsteigt, doch einen über unser eigenes Geistesleben zurückliegenden Ursprung hat, ohne den es nicht unser Gebetsvermögen so weit übersteigenden Inhalts wäre.

Dann ist aber solch Thun des Geistes allerdings ein *ὑπερεντυγχάνειν*, wie es der Apostel ohne das sicherlich nur eingeschobene *ὑπὲρ ἡμῶν* nennt. Im Gebete reden wir für uns selbst zu Gott. Haben nun jene in kein Gebetswort faßbaren Seufzer ihren Ursprung im Geiste, so redet er in ihnen für uns zu Gott. Um uns behülflich zu sein, daß wir in unserer Schwachheit das Leid der Gegenwart bestehen, achtet er, da wir das Gebetswort nicht zu finden wissen, welches der volle Ausdruck unsers Gebetsbedürfnisses wäre, die Sprache des Seufzens nicht zu gering, um in ihr besser zu Gott zu reden, als wir in Worten zu reden vermöchten, und um darin auszudrücken, was sich in menschliche Rede nicht fassen läßt. Für Gott aber, fügt der Apostel hinzu, ist diese seine Sprache wohl verständlich. Der die Herzen erforscht und also sieht, was in ihnen vorgeht, versteht sich wohl darauf, was der Geist mit seinen Seufzern will und meint. Er weiß, daß er für Heilige eine Fürbitte thut, welche in Folge dessen geschieht, daß Gott es will und wirkt. Denn für *ἐντυγχάνειν κατά τινα* im Sinne von *πρός τινα* giebt es kein Beispiel, und daß man so sagen könne, läßt sich mit den wesentlich andersartigen Redeweisen *κατὰ πρόσωπον* oder *κατ' ὄμμα* nicht beweisen[2]). Sonach steht *κατὰ θεόν* wie 2 Kor. 7, 9 oder 1 Petr. 4, 6 in derselben adverbialen Bedeutung und ruht das Gewicht des Gedankens einerseits auf ihm, andererseits aber und vorwiegend auf *ὑπὲρ ἁγίων*. Denn so bedeutsam es ist, daß der Geist mit seinen Seufzern eine Bitte thun will, die nicht auf geschöpflichem Wohlmeinen beruht, sondern als Bitte des Geistes vermöge göttlichen Wollens und Wirkens geschieht, wodurch ihre Erhörung eben so außer Zweifel ist, wie

---

[1]) vgl. z. Gal. 4, 6. [2]) gegen Fritzsche u. A.

Digitized by Google

durch das Zeugniß des Geistes unsere Gotteskindschaft; so ist doch die Hauptsache, daß der Geist diejenigen, für welche er seine Bitte thut, eben hiemit als Heilige darstellt, da er ihnen sonst das nicht erbitten würde, worauf seine Seufzer zielen. In ihrer dem Tode verwandten Schwachheit sind sie dadurch, daß sie den Geist haben, dem lebendigen Gotte wesensverwandt; und daß sie es sind, sagt der Geist mit der Fürbitte, die er seufzend für sie einlegt und die er eben darauf gründet, daß sie es sind. Diesen angemessenen Gedanken bietet die Stelle, wenn ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων Apposition zu τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος und so von οἶδεν abhängig ist. Nimmt man dagegen ὅτι im Sinne der Grundangabe, so ist nicht abzusehen, wie der Umstand, daß der Geist Heilige vertritt, einen Grund dafür abgeben soll, daß Gott des Geistes Meinung kennt, zumal schon seine Bezeichnung als des Herzenskündigers hiefür zureicht. Man legt daher entweder der Wortstellung zuwider den Ton auf κατὰ θεόν[1]), gleich als wenn es etwas Besonderes wäre, daß der Geist gottgemäß und nicht gottwidrig handelt; oder man legt in οἶδεν mehr, als es zu tragen vermag, indem man es die göttliche Erhörung einschließen läßt[2]), obgleich dieser Begriff zu τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος gar nicht paßt, nur um ὅτι einen Grund der Erhörung bringen lassen zu können. Was man der andern Auffassung des ὅτι entgegenhielt, daß es dann κατ' αὐτόν heißen müßte, weil Gott das Subjekt des Verbums ist, von welchem ὅτι abhängt, das hätte nur dann Etwas auf sich, wenn κατὰ τὸν θεόν stände. So aber ist κατὰ θεόν ein adverbialischer Bestandtheil des Satzes, statt dessen es κατ' αὐτόν gar nicht heißen könnte.

aber auch der Gewißheit, daß wir an das Ziel unserer Vorbestimmung gelangen werden, 8, 28—29.

Die Gegenwart, — so lasen wir 8, 22—27 ausgeführt — ist eine Zeit des Seufzens erstlich für die Schöpfungswelt außer uns, zweitens für uns selbst, die wir den Geist besitzen, und drittens für den Geist in uns. Doch wir wissen, fährt der Apostel nun fort, daß denen, die Gott lieb haben, Alles zu Gutem behülflich ist. Nicht auf gleicher Linie mit V. 26 steht dieser Satz des 28. Verses, geschweige daß er zu den angeblich in V. 18—25 und in V. 26—27 benannten Ermunterungsgründen,

[1]) so Philippi. [2]) so Rückert.

Digitized by Google

warum wir das Leid, welches der Christenstand mit sich bringt, tragen sollen, einen dritten[1]) oder gar einen vierten[2]) hinzufügt. Wie V. 23 im Anschlusse an V. 22, so hat auch V. 26 im Anschlusse an V. 23 von einer Gegenwart gehandelt, von welcher jetzt etwas Andersartiges ausgesagt wird, als vorher. Wir wissen, hieß es zuvor, daß die Schöpfungswelt ihr gegenwärtiges Dasein unter Seufzen hinbringt, wir seufzen auch selbst, obgleich wir den Geist besitzen, welcher die Erstlingsgabe unserer Erlösung ist; und auch der Beistand, den der Geist unserer Schwachheit leistet, besteht in Seufzern, die er für uns zu Gott sendet. Aber andererseits — so sagt der Uebergang mit δέ — wissen wir, daß denen, die Gott lieben, Alles zu Gutem dienlich ist, indem sie die vorsatzmäßig Berufenen sind: woran sich dann alles Folgende bis V. 39 anschließt. Man hat wohl Ursache, sich zu fragen, wie der Apostel dazu kommt, als diejenigen, denen Alles zu Gutem förderlich ist, die Gott Liebhabenden zu benennen, nachdem er doch in diesem ganzen Zusammenhange keinen Anlaß gehabt hatte, den Christenstand nach dem ihm wesentlichen Verhalten zu benennen. Was Gott in Christo Jesu an uns gethan hat und was uns noch geschehen wird, nachdem sein Geist uns einwohnt, haben wir ausgeführt gefunden, zwar nicht, ohne daß daraus gefolgert wurde, daß unser Leben kein Leben nach dem Fleische sein dürfe, und nicht ohne daß als Bedingung geltend gemacht wurde, daß wir das Leid erdulden, welches der Christenstand mit sich bringt, aber ohne daß die Liebe gegen Gott als das den Christen kennzeichnende Verhalten oder als die Bedingung seiner Hoffnung bezeichnet wurde, obgleich 8, 6 die Sinnesart des Fleisches Feindschaft gegen Gott genannt war. Aber allerdings sehen wir den Gedankengang des Apostels, nachdem er gezeigt hat, daß Untergebung unter das Gesetz nicht nöthig noch dienlich ist, um Erfüllung des Gesetzes und einen Stand der Gottgefälligkeit zu Wege zu bringen, sondern daß Beides sammt der Hoffnung der leiblichen Verlebendigung und Verherrlichung in und mit dem Geiste des Lebens in Christo Jesu gegeben ist, jetzt bei dem Punkte wieder angelangt, wo er bereits

[1]) so Meyer. [2]) so Philippi.

Digitized by Google

5, 1 ff. gestanden hatte, als er von der auch unter Trübsalen nur um so gewissern Hoffnung göttlicher Herrlichkeit sagte, welcher wir, die vermöge Glaubens Gerechtfertigten, uns rühmen, und welche uns nicht wird zu Schanden werden lassen, weil durch den uns gegebenen heiligen Geist die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist. Haben wir dort ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ richtig von der Liebe zu Gott verstanden, so erklärt sich uns jetzt, wie der Apostel dazu kommt, diejenigen, von denen er sagen will, daß ihnen Alles zu Gutem förderlich sei, nach ihrer Liebe Gottes zu benennen. Es ist derselbe Gedanke, den er dort ausgesprochen hat, aber er begründet ihn jetzt anders. Dort hat er ihn damit begründet, daß er auf das hinwies, was im Tode Christi für uns geschehen ist, als wir noch schwach waren; jetzt begründet er ihn damit, daß die Gott Liebhabenden die vorsatzmäßig Berufenen sind. Denn nicht als Apposition zu τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν will τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν genommen sein, weder so, daß beides von denselben gilt[1]), noch so, daß Letzteres einschränkende Näherbestimmung des Erstern ist[2]). In beiden Fällen wäre οὖσιν überflüssig[3]), welches man irriger Weise dem Artikel unterstellt sein läßt, statt in τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς das durch οὖσιν an τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν angeschlossene Prädikat zu erkennen. Es heißt „da sie die vorsatzmäßig Berufenen sind", und nicht „denen, welche vorsatzmäßig Berufene sind." Letzteres könnte in der That nur einschränkende Näherbestimmung sein und nicht Grundangabe, und wäre also die Meinung nicht, daß sich jeder, der sich bewußt ist, Gott zu lieben, dessen getrösten könne, es werde ihm Alles zu Gutem behülflich sein, sondern er müßte sich erst noch dessen vergewissern, daß er auch ein vorsatzmäßig Berufener sei.

Κατὰ πρόθεσιν schließt die Zufälligkeit aus[4]). Die göttlichen Berufungen ergehen nicht unvorbedachter Weise, je nachdem es Gotte eben zu Sinne kommt, daß man fürchten könnte, sie möchten eben so wieder zu nichte werden, wie sie geschehen sind; sondern ein Vorsatz vollzieht sich in ihnen und ein durch sie zu erreichendes

---

[1]) so z. B. Meyer. [2]) so z. B. Rückert, Reithmayr. [3]) vgl. Tholuck. [4]) vgl. van Hengel.

Digitized by Google

Ziel hat Gott sich vorgesteckt. Den Ton hat κλητοῖς, indem der Apostel die Berufung, welche Gottes That ist, dem menschlichen Verhalten der Liebe zu Gott gegenüberstellt. Weil diejenigen, bei welchen letzteres sich findet, dieselben sind mit denen, an welche erstere ergangen ist, drum ist gewiß, daß ihnen Alles zu Gutem gedeiht. Wäre κατὰ πρόθεσιν betont, so unterschiede der Apostel zwischen vorsatzmäßiger und nicht vorsatzmäßiger Berufung. So aber ist ihm die Berufung als solche Vollzug eines Vorsatzes. Daß sie ergangen sein kann, ohne daß der Mensch ihr die entsprechende Folge leistete, bleibt da außer Betracht, wo nur von denen die Rede ist, die ihr Folge geleistet haben. Sie mögen sich dessen getrösten, daß sie das nicht wären, was sie sind, also im vorliegenden Falle, daß sie Gott nicht lieben würden, wenn nicht sein vorsatzmäßiger Ruf an sie ergangen wäre. In diesem Sinne, und nicht um den Wahn einer Verdienstlichkeit der Gottesliebe auszuschließen[1]), macht der Apostel geltend, daß die, welche Gott lieb haben, die vorsatzmäßig Berufenen sind, und begründet hiedurch die Gewißheit, daß ihnen Alles zu Gutem förderlich ist. In wie fern aber solche Gewißheit damit begründet sei, sagt der mit ὅτι angeschlossene Satz, indem er auf die Vorherbestimmung hinweist, welche in und mit dem göttlichen Vorhererkennen gegeben ist. Denn daß der Apostel mit προέγνω und προώρισεν zwei aufeinanderfolgende Akte Gottes meine, ist eben so irrig, wie daß er das zu προώρισεν gehörige Objektsprädikat συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ auch als Objektsprädikat zu dem hiedurch um alle Bedeutung gebrachten οὓς προέγνω genommen wissen wolle[2]). Ueberhaupt geht jede Erklärung des οὓς προέγνω irre, welche nicht von dem unmittelbar verwandten Gebrauche des einfachen Verbums γινώσκειν[3]) und des zusammengesetzten ἐπιγινώσκειν[4]) ausgeht. Gibt es ein Erkennen Gottes, welches etwas Anderes ist als ein bloßes Wissen des Erkenntnißgegenstands oder Innewerden der Beschaffenheit desselben, indem rechtes Erkennen ein aneignendes, also Bekanntschaft mit Verwandtem bezweckendes Thun ist[5]), so muß auch

[1]) gegen Calvin. [2]) beides gegen Meyer. [3]) Gal. 4, 9; 1 Kor. 8, 3. [4]) 1 Kor. 13, 12. [5]) vgl. z. Gal. 4, 9.

Digitized by Google

dasjenige göttliche Erkennen, welches προγινώσκειν heißt, überall, wo dieser Ausdruck in seinem Vollwerthe und ohne ein Objektsprädikat von Gott gebraucht vorkommt[1]), in diesem Sinne gemeint und also ein Thun sein, welches sich auf den Erkenntnißgegenstand, ehe er war, aneignungsweise gerichtet, ihn im Voraus zum Gegenstande eines Kennens, wie man das Verwandte und Gleichartige kennt, gemacht hat[2]). Es heißt also nicht, Gott habe vorhergewußt, was die nunmehr Berufenen sein oder thun werden, sei es auch, daß man solches versteht, das er in ihnen schaffen wird[3]). Und eben so wenig heißt es, Gott habe sie vorauserwählt[4]), was ein von γινώσκειν weitab liegender Begriff ist. Im erstern Falle wäre mit προέγνω kein Thun Gottes benannt, sondern nur mit προώρισεν, und im andern Falle wäre das mit jenem und das mit diesem benannte göttliche Thun eines und dasselbe. Es ist aber ein zwiefaches Thun Gottes, welches der Vorsatz, dem zufolge die Berufung ergangen ist, in sich schließt[5]), ein Vorhererkennen, welches die Personen, und ein Vorherbestimmen, welches die ihnen zugedachte Beschaffenheit zum Inhalte seines Vorsatzes machte. Diese beiden Stücke unterscheidet der Apostel, um zu sagen, daß das eine nicht ohne das andere ist. Denn nicht so verhalten sich Vordersatz und Nachsatz des 29. Verses zu einander, daß es sich darum handelte, wer die seien, welche Gott bestimmt hat, seines Sohnes Ebenbilder zu werden, sondern so, daß von den Vorhererkannten gesagt ist, Gott habe sie auch, dieß zu werden, vorherbestimmt[6]). Wer aber in und mit dem Bewußtsein, Gott zu lieben, die Gewißheit besitzt, ein vorsatzmäßig Berufener zu sein, da er sonst nicht dazu gelangt wäre, Gott zu lieben, der weiß hiemit auch, daß er in die Vorhererkenntniß Gottes eingeschlossen ist, und braucht sich, um ferner gewiß zu sein, daß ihm Alles zu Gutem behülflich ist, nur darauf zu besinnen, wozu er vermöge dessen von Gott vorausbestimmt worden ist.

Unrichtig beschränkt man das Objektsprädikat συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ auf die Gemeinschaft der Daseinsherrlich-

[1]) vgl. 11, 2; 1 Petr. 1, 20; 1, 2. [2]) vgl. Tholuck. [3]) so z. B. Philippi. [4]) gegen de Wette, Krehl, Bisping u. A. [5]) vgl. Bengel. [6]) vgl. van Hengel.

Digitized by Google

keit Christi, in die wir eintreten, wenn wir zur leiblichen Erlösung gelangen[1]), und eben so unrichtig auf die gleiche Sündlosigkeit[2]). Das Allerunrichtigste aber war, das, wovon es heißt, daß uns Gott dazu bestimmt habe, in Etwas umzusetzen, was er uns zu thun verordnet habe. Denn so kommt es zu stehen, wenn man erklärt, Gott habe uns Christum und sein Leiden zu einem Vorbilde verordnet, dem wir nachfolgen sollen[3]). Da der Apostel von dem schlüßlichen Ziele der Wege Gottes spricht, so ist das Bild des Sohnes Gottes, welchem wir gleichgestaltig werden sollen, nicht das des irdischen, im Werden begriffenen, sondern das des vollendeten im Himmel. Dann aber nicht das Bild seines äußern oder das seines inneren Seins, sondern beides zumal. Denn eine Beschränkung auf das erstere müßte wie Phil. 3, 21 ausgedrückt oder wie 1 Kor. 15, 49 durch den Zusammenhang gegeben sein. Statt dessen erscheint sie durch den Absichtssatz εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς vielmehr ausgeschlossen, da er die Erstreckung der Gottessohnschaft Christi über Viele, unter denen er die Stelle eines Erstgebornen einnehmen sollte, ohne den die Nachgebornen nicht wären, und sonach eine Herstellung der Vielen zu solcher Gottessohnschaft, welche beiderlei υἱοθεσία, die in V. 15 und die in V. 23 gemeinte, umfaßt, als das von Gott Beabsichtigte bezeichnet. Bei solcher Vorherbestimmung der von Gott Vorhererkannten ist klar, daß denen, die Gott lieben, so gewiß sie die vorsatzmäßig Berufenen sind, Alles zu Gutem, nämlich zur Erreichung ihrer Bestimmung, dienlich und förderlich ist, und ist also der Satz des 29. Verses für sich und abgesehen von dem, was in V. 30 folgt, zureichende Grundangabe für den Inhalt des 28.

Wenn nun der Apostel des Weitern aufzählt, was Gott denen gethan habe, die er seinem Sohne ebenbildlich zu gleichen bestimmt hat, so sagt er damit nicht, daß der ewige Rathschluß nothwendig auch seine zeitliche Verwirklichung finde[4]), sondern erinnert vielmehr, wie Vieles schon geschehen sei, ihn zu verwirklichen. Wobei nicht übersehen sein will, daß er die beiden ersten

die schon so wesentlich verwirklicht 8, 30.

[1]) so z. B. Meyer, de Wette, Philippi, Bisping. [2]) so z. B. Krehl. [3]) so z. B. Calvin. [4]) so Philippi.

Digitized by Google

Sätze οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν und οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν durch καί verbindet, den dritten dagegen οὓς ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν mit δέ anschließt. Unsere Berufung zu dem uns zugedachten Stande vollkommener Gottessohnschaft und unsere Rechtfertigung, ohne die wir desselben unwerth wären, sind zwei aufeinanderfolgende Akte Gottes. Verherrlicht aber hat uns Gott nicht durch einen dritten Akt, welcher zeitlich eben so geschieden war vom zweiten, wie der zweite vom ersten, sondern unsere Rechtfertigung ist nicht geschehen, ohne daß wir auch verherrlicht wurden. Denn geschehen ist auch dieß. Der Aoristus ἐδόξασεν kann nicht anders gemeint sein, als die Aoriste ἐκάλεσεν und ἐδικαίωσεν gemeint sind. Er kann nicht etwas Zukünftiges[1]) benennen oder etwas, das nur, weil es gewiß geschehen wird, so gut wie bereits geschehen ist, wofür man sich irrthümlich auf das sogenannte prophetische Präteritum bezieht[2]). Aber auch nicht im göttlichen Rathschlusse blos[3]), sondern in geschichtlicher Wirklichkeit und an den Berufenen muß das bereits geschehen sein, was ἐδόξασεν aussagt. Oder widerspricht dem etwa der wirkliche Sachverhalt? Steht es mit dem, welchen Gott für gerecht erklärt hat, noch ebenso wie mit dem, welcher noch in seinen Sünden ist, daß er gleich ihm, wie es 3, 23 hieß, der Gottesherrlichkeit ermangelt? Allerdings hat der Apostel 5, 2 die Gnade, in welcher wir bereits stehen, von der Gottesherrlichkeit unterschieden, der wir hoffend entgegensehen. Aber indem er hernach darthat, daß wir zur Verwirklichung dieser Hoffnung keines Andern bedürfen, als in der Gnade erfunden zu werden, in der wir stehen, ist er auf die Freiheit vom Gesetze des Todes wie der Sünde zu sprechen gekommen, welche wir dadurch besitzen, daß wir den Geist des Lebens in Christo empfangen haben. Wer diesen Geist und damit das Leben aus Gott hat, der entbehrt der Gottesherrlichkeit nicht mehr, sondern besitzt sie schon, wenn auch vorerst nur innerlich und verborgen: weshalb der Apostel 8, 19 die Zuwendung der uns bestimmten künftigen Herrlichkeit eine Offenbarung der Kinder Gottes selbst

[1]) so z. B. Köllner. [2]) so Rückert, de Wette, Tholuck, Meyer, Philippi u. A. [3]) gegen Reiche.

Digitized by Google

genannt hat. Ist sie dieß, so ist unsere zukünftige Verherrlichung nur die Vollendung einer bereits geschehenen, welche sammt der göttlichen Berufung und Rechtfertigung die schon hinter uns liegende Verwirklichung dessen ausmacht, wozu uns Gott vorausbestimmt hat, daß wir es werden sollen.

und deren Vereitelung undenkbar ist. 8, 31—39.

Der Apostel hat in der Vorbestimmung derer, welche den Gegenstand des göttlichen Gnadenrathschlusses ausmachen, den Grund aufgezeigt, warum für diejenigen, die Gott lieb haben, eben damit, daß sie Gegenstand des göttlichen Gnadenrathschlusses sind, die Gewißheit gegeben ist, daß ihnen Alles zu Gutem hilft, und hat sodann auf die Thatsachen hingewiesen, in welchen sich ihre Vorbestimmung bereits verwirklicht hat. Wenn er nun mit der Frage fortfährt τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα, so ist dieß Namens derselben geredet, Namens deren er den Satz, daß denen, die Gott lieb haben, Alles zu Gutem behülflich ist, mit οἴδαμεν δέ eingeführt hat. Sie können im Hinblicke auf die Thatsachen, in denen sich ihre Bestimmung bereits verwirklicht hat, auf keinen andern Gedanken kommen, als der mit jenem Satze in Einklang steht. Da sie sehen, daß sie Gott für sich haben, so bieten sie dem Trotz, der wider sie sein will. Denn in diesem Sinne macht der Apostel den aus dem Vorhergegangenen gewissen Satz ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν zum Vordersatz der Frage τίς καθ' ἡμῶν, welche nicht sowohl verneint, da der Christ ja nicht wähnen kann, er habe Niemanden gegen sich[1]), als vielmehr herausfordert. Wie sehr wir aber Gott für uns haben, sagt der mit ὅς γε angeschlossene Satz, den man irrthümlich Vordersatz der Frage πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται sein läßt, wohl gar mit dem Vorgeben, diese Frage gebe Antwort auf die vorhergegangene[2]), die doch gar keine Antwort verlangt und ganz andern Inhalts ist, als jene. Nach dem sonstigen Gebrauche des γέ beim Relativum[3]) zu urtheilen[4]), bringt ὅς γε einen auf ein vorhergegangenes, hier also auf das entferntere Subjekt ὁ θεός bezüglichen Satz und dient, das von demselben Ausgesagte durch Hinweis auf etwas anerkannter Maßen von ihm Geltendes zu bekräftigen. Mit welcher Zuversicht der Christ

[1]) vgl. Rückert. [2]) so Meyer. [3]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 407. [4]) vgl. auch van Hengel.

Digitized by Google

auf Grund dessen, daß er Gott für sich hat, die herausfordernde Frage τίς καθ' ἡμῶν thun könne, soll er nach der Thatsache bemessen, daß Gott, wie sich der Apostel im Anschlusse an Gen. 22, 16 ausdrückt, seines Sohnes nicht verschont, sondern ihn, der mit gleicher Betonung wie 8, 3 sein und keines Andern Sohn heißt, für uns alle, nicht etwa nur diesem oder jenem zu Liebe und zu Gute, in das Geschick, welches ihm thatsächlich widerfahren ist, dahingegeben hat. Daran, daß Gott solches gethan und also, wie sehr er für uns sei, hinreichend bewiesen hat, um uns trutzig zu machen gegen jedweden, der wider uns sein mag, schließt sich dann als Zweites, daß wir uns von demselben Gotte auch dessen versehen dürfen, er werde uns, nachdem er seinen Sohn uns nicht vorenthalten hat, mit ihm, den wir schon zu eigen haben, das All der Dinge schenken, um es zu besitzen. Denn τὰ πάντα ist nicht alles, was wir bedürfen[1]), oder alles, was uns heilsam ist[2]), oder sonst etwas dergleichen, sondern die Gesammtheit dessen, was ist. Die Welt, nämlich die Welt der Zukunft, zum Erbe zu haben ist dem Geschlechte Abraham's zugesagt[3]), Gott habe sie ihm unterworfen, Jesu voran und uns als seinen Brüdern[4]). Der Apostel schreibt aber nicht πῶς οὐχὶ σὺν αὐτῷ καὶ τὰ πάντα χαρίσεται, wie er thun müßte, wenn καί das Hinzukommen eines zweiten Objekts von χαρίσεται betonen sollte[5]). Die Stellung des καί gibt zu erkennen, daß es zum ganzen Satze gehört, aber nicht, um das von dem Fragenden in Aussicht Gestellte als etwas zu bezeichnen, dessen man sich mit Grund versichert halten dürfe[6]), sondern um das Hinzukommen eines Zweiten, dessen wir versichert sein dürfen, zu betonen. Daß wir im Vertrauen auf den Gott, der so sehr für uns ist, Jedwedem Trotz bieten können, der wider uns sein mag, ist das Eine. Daß derselbe Gott uns das All der Dinge schenken wird, es zu besitzen, gleichwie wir seinen Sohn zu eigen haben, ist das Andere. Das Eine bezieht sich auf die Gegenwart, in der wir uns vor Niemandem zu fürchten brauchen, als könnte er uns um das Heil bringen, das wir besitzen, das Andere auf die

---

[1]) so z. B. Tholuck. [2]) so z. B. Philippi. [3]) 4, 13. [4]) Hebr. 2, 5 ff. [5]) gegen de Wette, Krehl u. A. [6]) so Fritzsche, Philippi.

Digitized by Google

Zukunft, in der sich unser Heil damit vollenden wird, daß Gott uns die Welt zu eigen gibt.

Auf diese Zukunft bezieht sich nun auch die folgende Frage τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ, deren Fassung wohl nicht zufällig an Sach. 3, 2 erinnert. Wie τίς καθ' ἡμῶν ist sie nicht sowohl verneinend[1]) als herausfordernd gemeint. Gotterkorene — בְּחִירֵי אֱלֹהִים — sind über alle Anklage hinaus. Nachdem sie Gott einmal an sich genommen hat, mag, wer da will, gegen sie anbringen, was er will, es wird ihnen keinen Eintrag thun, sie dessen nicht verlustig machen, worauf ihnen ihre Erkürung Anwartschaft gibt. Der Uebergang zu dieser Frage erklärt sich aus dem Zusammenhange zwischen der schlüßlichen Heilsvollendung und dem schlüßlichen Gerichtsvollzuge. Denn daß sich der Apostel eine Anklage denkt, welche dann erhoben würde, wenn die Angeklagten in Begriff stehen, den erhofften Besitz anzutreten, also eine Anklage zur Zeit des Endgerichts[2]), findet in der Fassung des folgenden Satzes seine Bestätigung, dessen präsentisches Participium ὁ δικαιῶν, da Gerechtsprechen kein dauerndes Thun ist, nur entweder die Gerechtsprechung, mit welcher Gott je und je die Bitte des sich zu ihm Bekehrenden erwiedert, oder die schlüßliche, mit der er die Guten von den Bösen scheidet, hier also, wo es sich um Gottes Verhalten gegen die Begnadigten handelt, nur die letztere meinen kann. Wenn wir, heißt es, an Gotte den haben, der uns alsdann für gerecht erklärt, woher sollte uns ein Urtheil der Verurtheilung kommen? Denn dieß Mal ist die Frage so gefaßt, daß sie den, nach welchem sie fragt, den Verurtheiler, für unfindbar erklärt. Daß aber θεὸς ὁ δικαιῶν nicht etwa fragweise Antwort auf die sich schon selbst beantwortende[3]) Frage τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ sein will, liegt auf der Hand. Ist ja doch, wo Gottes Gericht in Rede steht, die Vorstellung einer Anklage Gottes, die bei ihm selbst, dem Richter, anzubringen wäre, durch die Natur der Sache ausgeschlossen. Eher könnte der Satz θεὸς ὁ δικαιῶν die vorangegangene Frage aussageweise dahin beant-

[1]) vgl. Apokal. 12, 10. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Reiche, Baumgarten-Crusius, Krehl, Bisping u. A.

Digitized by Google

worten, daß Angesichts des uns für gerecht erkennenden Gottes von keiner Anklage Etwas zu befürchten sei[1]). Aber daß Gott auf die Anklage hin verurtheile, ist, wie bemerkt, schon innerhalb jener Frage selbst ausgeschlossen, und so gewiß nicht Anklagen und Gerechtsprechen, sondern Gerechtsprechen und Verurtheilen einen richtigen Gegensatz bilden, so gewiß gehört θεὸς ὁ δικαιῶν mit τίς ὁ κατακρίνων wie Vordersatz und Nachsatz zusammen[2]).

Hieraus folgt nun aber keineswegs, daß zwischen Χριστὸς ὁ ἀποθανών und τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ das gleiche Verhältniß statthat[3]). Um dieß annehmen zu können, muß man zu ἀποθανών dasjenige erst selbst hinzudenken, was die Thatsache, daß Christus gestorben ist, als einen Beweis seiner Liebe gegen uns erscheinen läßt: man muß erklären, als hieße es ἀποθανὼν ὑπὲρ ἡμῶν. Dieß geht aber schon deshalb nicht an, weil der Apostel dann gerade das, worauf der Nachdruck läge, unausgedrückt gelassen hätte, und geht zweitens um so weniger an, als er hinzufügt μᾶλλον δὲ ἐγερθείς. So nämlich und nicht μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς will auf Grund vollgenügender Zeugnisse gelesen sein. Mit καί verbunden[4]) bringt μᾶλλον δέ ein Zweites, was zu dem Ersten als ein Mehreres hinzutritt[5]); ohne καί[6]) bringt es ein Anderes, was statt des Ersten als das Angemessenere genannt sein will. Da nun Christi Auferweckung ein Zweites war, das auf sein Sterben gefolgt ist, so konnte es scheinen, als müßte μᾶλλον δὲ καί stehen, während zur Tilgung des καί keine so nahe liegende Veranlassung gegeben war. In der That aber hatte für den Apostel in diesem Zusammenhange die Auferweckung Christi nicht die Bedeutung eines Größern, das zu seinem Sterben hinzukam, sondern ihre Erwähnung war nur besser am Platze, als die seines Sterbens: er verbessert sich, wenn er ἀποθανών hinter ἐγερθείς zurücktreten läßt. Dem wäre freilich nicht so, wenn er das nennen wollte, womit Christus seine Liebe gegen uns bewiesen hat. Aber mit dem passivischen ἐγερθείς ist ja nicht etwas benannt, das er gethan hat, sondern das ihm geschehen ist[7]):

[1]) so z. B. Fritzsche, Philippi. [2]) vgl. Meyer, van Hengel. [3]) gegen Meyer, van Hengel, Reithmayr. [4]) so Eph. 5, 11. [5]) vgl. van Hengel. [6]) so Gal. 4, 9. [7]) gegen Meyer.

Digitized by Google

woraus denn weiter erhellt, daß der Apostel auch seines Sterbens nur in diesem Sinne gedenkt. Es wird sich also auch nicht darum handeln, ob es möglich sei, daß wir von seiner Liebe geschieden werden — vorausgesetzt, daß seine Liebe gegen uns gemeint ist —, sondern das wird genannt sein, was es möglich erscheinen ließe, daß er ein Urtheil spräche, welches dem richterlichen Erkenntnisse Gottes wirkungskräftig entgegenträte. Er könnte es, er allein, weil er aus dem Leben, in welchem er unsern Knechtsstand getheilt hat, sterbend geschieden und, was näher zur Sache trifft, aus dem Tode zu neuem Leben erweckt worden und jetzt zur Rechten Gottes, also der überweltlichen Hoheit Gottes mittheilhaft ist. Um diese Stellung Christi, in welcher er befähigt scheinen möchte, da zu verdammen, wo Gott für gerecht erklärt, ist es dem Apostel zu thun, wenn er von ὁ ἀποθανών mittelst des berichtigenden μᾶλλον δὲ ἐγερθείς aufsteigt zu ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. Denn auch dieser Satz wird auf Grund fast eben so gewichtiger Zeugnisse, als die waren, welche gegen μᾶλλον δὲ καὶ stimmten, um so mehr ohne καὶ zu lesen sein, je näher es lag, wenn man einmal den Apostel vom Sterben Christi zu seiner Auferweckung als einer weitern noch größern Thatsache fortschreiten zu sehen glaubte, beim Aufsteigen zu der dritten, daß er zur Rechten Gottes ist, ein gleiches καί, wie dort, für nothwendig zu achten, zumal in dem folgenden Satze, den man für die oberste Staffel dieser Stufenleiter nahm, das Relativum wirklich ein καί hinter sich hatte. Näher betrachtet erscheint aber dieser folgende Relativsatz dem vorhergehenden, was den Inhalt anlangt, so ungleichartig, daß sie unmöglich für gleichartige Bestandtheile eines und desselben Gedankens können gelten wollen. Während der eine nur Christi jetzige Daseinsweise aussagt, daß er zur Rechten Gottes ist, sagt der andere von ihm aus, was er, der zur Rechten Gottes befindliche, für eine Thätigkeit übt, die uns zu Gute kommt. Der eine erklärt, wie es möglich war, hinter der Frage τίς ὁ κατακρίνων die weitere folgen zu lassen, ob etwa von Christo zu befürchten sei, daß er da verurtheilt, wo Gott gerechtspricht; der andere dagegen zeigt die Unmöglichkeit solcher Befürchtung, indem der zur Rechten Gottes Befindliche vielmehr im Gegentheil,

Digitized by Google

wie das ein οὐ μόνον οὐκ, ἀλλὰ καί vertretende καί zu umschreiben ist, eine Thätigkeit übt, welche bezweckt, daß Gott uns nicht verurtheile, sondern für gerecht achte. Die Gleichartigkeit der Form beider Sätze kann also nur dazu dienen, die Ungleichartigkeit ihres Inhalts um so auffälliger zu machen. Man hat gegen diese Auffassung eingewendet, der zweite Relativsatz könne, eben weil er Relativsatz ist, nur Fortsetzung des ersten sein[1]), hat aber übersehen, daß auch sonst gar oft ein zweiter Relativsatz folgt, welcher keineswegs Fortsetzung des vorherigen, sondern eine wesentlich andersartige Aussage von dem Subjekte ist, zu dessen Näherbestimmung der erste gedient hat[2]), in welchen Fällen wir die relativische Satzform auflösen müssen, um das Verhältniß auszudrücken, in welchem er zum Subjekte steht.

Wenn nun von Christo so wenig zu befürchten ist, er werde da verdammen, wo Gott gerechtspricht, daß er uns in seiner überweltlichen Hoheit vielmehr vertritt, damit uns Gott für gerecht achte; so kann es uns, die wir Gott für uns haben und seine Erkorenen sind, an der schlüßlichen Vollendung unsers Heils nicht fehlen, wenn nur die Liebe Christi auf uns gerichtet bleibt und nicht aufhört, sich an uns zu erzeigen. Daher die weitere und letzte, von jener Zukunft in die Gegenwart zurückkehrende Frage des Apostels τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ. Denn von der Liebe zu Christo[3]) kann hier nicht die Rede sein: geschieden werden können wir nur von dem, was außer uns ist. Eben so irrig ist es aber auch, Christi Liebe gegen uns nur mit der Näherbestimmung zu verstehen, daß man sie als die in unser Bewußtsein aufgenommene[4]), wohl gar zu unserer Liebe gegen ihn gewordene[5]) faßt. Wir bedürfen solcher Verschiebung des Gedankens nicht, um die Frage verständlich zu finden. Die Dinge, von denen der Apostel sagt, daß wir in ihnen allen durch den, welcher uns geliebt hat, weit überlegen obsiegen, wie das vielleicht von ihm selbst gebildete Verbum ὑπερνικᾶν es ausdrückt, sind wirklich der Art, daß es scheinen kann, als ob derjenige, der sie einem Christen widerfahren läßt — denn auf ihren Ursächer weist die

[1]) so Meyer. [2]) vgl. z. B. Akt. 3, 3; 14, 16. [3]) so noch Ewald. [4]) wie z. B. de Wette, Tholuck. [5]) wie Bisping.

Digitized by Google

Frage τίς χωρίσει zurück[1]) —, der Liebe Christi den Weg versperre, sich ferner an ihm zu erweisen. So nämlich muß es gemeint sein, und nicht, daß diese Widrigkeiten dem Christen, der darin Anzeichen des göttlichen Zorns sehe, den Zugang zur Liebe Christi versperren[2]): eine Auffassung, die wieder auf den Irrthum zurückkommt, als handle sichs nur um das Bewußtsein, von Christo geliebt zu werden. Es geht den Gliedern der neutestamentlichen Gemeinde, wie es laut dem angezogenen Schriftworte Ps. 44, 22, welches keineswegs nur die Möglichkeit gewaltsamen Todes der Christen unnöthig beweisen soll[3]), den Gliedern der alttestamentlichen ergangen ist. Die Feinde Israel's, die es um des Gottes willen verfolgten, dessen Volk es war, achteten die Knechte Jehova's, die sie erwürgten, für preisgegeben, wie Schafe, die in des Schlächters Hand gegeben sind, und wähnten also damit die Zuversicht, mit der sich Israel der Liebe seines Gottes getröstete, Lügen zu strafen. Hätten sie darin Recht gehabt, so würden sie, da Jehova sein Volk wirklich liebte, in Wahrheit ihm durch ihr Thun unmöglich gemacht haben, seine Liebe ferner zu erzeigen. Ein Gleiches gilt jetzt von den Christen[4]). Was ihnen um Christi willen widerfährt, ist in den Augen ihrer Feinde ein Beweis, daß es Nichts ist mit der Liebe Christi, deren sie sich getrösten. Sie selbst aber, da sie wissen, daß Christus lebt und sie lieb hat, müßten in dem, was ihnen widerfährt, wenn es mit der Liebe Christi gegen sie unverträglich wäre, einen Sieg ihrer Feinde über Christus sehen und sich von seiner Liebe, die sich ihnen nicht mehr erzeigt, abgeschieden achten. Aber was man ihnen auch anthue, und sei es der Tod, sie bleiben obenauf und siegen ob durch eben den, welchem die Feindschaft ihrer Widersacher gilt. Denn er hat sie nicht blos seiner Zeit geliebt, sondern beweist ihnen seine Liebe fort und fort durch die Kraft, die er ihnen verleiht, in allem, was ihnen um seinetwillen widerfährt, den Sieg zu behalten. Ob übrigens die Aufzählung der Dinge, welche den Christen betreffen mögen, fragweise gelesen und aus dem vorhergehenden Satze das Prädikat dazu entnommen sein will, dürfte begründetem

---

[1]) vgl. Bengel. [2]) so Philippi. [3]) gegen Meyer u. A. [4]) vgl. Calvin.

Digitized by Google

Zweifel unterliegen. Nicht blos sollte man dann eine andere Fassung der vorausgegangenen Frage erwarten, hinter deren τίς die beispielsweise Aufzählung von Dingen immerhin befremdet, sondern auch der Anschluß der beigefügten Schriftstelle will sich zu solcher Frage nicht schicken, da es den Anschein hätte, als sollte das Schriftwort für die Möglichkeit dessen zeugen, wonach gefragt wird. Wir werden also in dieser Aufzählung richtiger einen durch das einfallende ἀλλά abgebrochenen Satz sehen, den die Gewißheit, in allem dem doch den Sieg zu behalten, nicht zu Ende kommen ließ.

Diese Gewißheit beruht nun aber hinwieder auf der andern, daß nichts, was dem Bereiche des Erschaffenen angehört, je im Stande sein wird, uns von der in Christo Jesu mittlerisch begründeten Liebe Gottes gegen uns zu scheiden. Denn bis auf den Gegensatz des Schöpfers und des Geschaffenen muß sie sich zurückführen. *Πέπεισμαι γάρ*, fährt der Apostel fort, nicht *πεπείσμεθα γάρ*. Aber man mißversteht ihn, wenn man meint, er wolle das vorher Gesagte durch den Ausdruck einer ihm sonderlich beiwohnenden Ueberzeugung bestätigen[1]). Hätte er *πεπείσμεθα* geschrieben, so hätte es den Anschein, als wolle er die Thatsache, daß wir obsiegen, aus einer uns einwohnenden Ueberzeugung erklären, die uns dazu befähige, während er vielmehr die Zuversicht rechtfertigen will, mit der er diese Thatsache ausgesprochen hat. Seine Rechtfertigung derselben wäre aber eine sehr ungenügende, wenn sie im Ausdrucke einer Ueberzeugung bestände, die er deswegen sonderlich als die seine bezeichnete, weil er sie nicht gleichermaßen bei seinen Lesern voraussetzen könnte. Und der Satz, welcher folgt, ist auch gar nicht darnach angethan, daß er sich die Ueberzeugung von seiner Wahrheit als etwas Sonderliches beimessen konnte: wer an Christum glaubte, mußte davon durchdrungen sein. Die Meinung des Apostels ist also vielmehr die, daß jeder, der diese Ueberzeugung mit ihm theile, auch dessen gewiß sein müsse, den Sieg in allem dem zu behalten, was ihm um Christi willen widerfahren möge[2]). Um aber die Selbstverständlichkeit dieser

[1]) so z. B. Krehl. [2]) vgl. 8, 18.

Digitized by Google

Ueberzeugung einzusehen, muß man bedenken, was es dem Christen bedeutete, Gegenstand einer in Christo Jesu mittlerisch begründeten Liebe Gottes zu sein. Zählte auch Christus zu dem, was geschaffen ist, so hätte die in ihm begründete Liebe Gottes gegen uns eben nur endlichen Grund, der vielleicht weichen könnte. Unwandelbar ist sie in ihm begründet, weil er von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen, nicht gleich der Welt von Gott erschaffen ist.

In der Aufzählung dessen, was nicht vermögen wird, uns von solcher Liebe Gottes abzuscheiden, steht θάνατος mit seinem Gegensatze ζωή voran, weil es sich im Anschlusse an das letzte Glied der Aufzählung des 35. Verses zunächst und zumeist darum handelte, ob wir auch da obzusiegen gewiß sind, wo wir den Tod erleiden um Christi willen. Der Tod kann dazu dienen sollen, zwischen uns und die Liebe Christi zu treten und uns von ihrer Selbstbethätigung auszuschließen; das Leben dagegen, nämlich das Leben selbst und an sich, das ja ein Gut ist und kein Uebel, kann dieß nicht. Will man also nicht Fremdes eintragen und statt das Lebens selbst irgend etwas, das dem Lebenden begegnen kann, unterschieben[1]), so wird man den Apostel dahin verstehen müssen, daß wir vom Tode ebenso wenig als vom Leben zu befürchten haben, er werde uns von Gottes Liebe scheiden. Umgekehrt liegt hernach der Ton auf ἀρχαί. Denn daß unter ἄγγελοι böse Geister zu verstehen[2]) oder böse und gute zusammenbegriffen sein sollen[3]), hat sowohl den sonstigen Gebrauch als den Sinn des Ausdrucks gegen sich. Obschon nämlich an sich alle zu Gottes Dienst geschaffenen Geister ἄγγελοι heißen[4]) und also auch die von Gott abfälligen so heißen können; so liegt doch in der Natur der Sache, daß der Ausdruck überall, wo nicht der Zusammenhang lehrt, daß von Geistern der letztern Art die Rede ist, nur solche bezeichnet, welche dem auch wirklich dienen, der sie zu seinem Dienste geschaffen hat. Doch ist es richtig, daß sich an der vorliegenden Stelle der Gegensatz von guten und bösen Geistern nicht unmittelbar ausgedrückt findet. Zwar Geister sind mit dem Ausdrucke ἀρχαί sicher gemeint und nicht menschliche Obrigkeiten[5]), auch so nicht, daß er

[1]) wie z. B. Grotius, Bengel, Glöckler, Philippi. [2]) so z. B. Reiche. [3]) so z. B. Bengel. [4]) vgl. z. 1 Kor. 4, 9; 6, 3. [5]) so z. B. Flatt.

Digitized by Google

sie miteinschließt[1]). Wären ἀρχαί Herrschende jeder Art, so müßten ἄγγελοι Dienende jeder Art sein, und wären irdische Obrigkeiten gemeint, so müßte der Ausdruck ἄγγελοι ebenfalls geeignet sein, ein Herrschen und zwar ein übermenschliches zu bezeichnen. So fordert es der Gegensatz, in welchem die beiden Benennungen zu einander stehen. Einen Gegensatz des Dienens und des Herrschens drücken sie nun allerdings aus, und nicht etwa einen Unterschied der Rangstufe, wie man ohne Rücksicht auf den Wortsinn der beiden Bezeichnungen angenommen hat, wohl gar unter ἀρχαί die lediglich mit dem Lobe Gottes beschäftigten Geister verstehend[2]). Ist aber das Dienen der ἄγγελοι ein übermenschliches, so muß es das Herrschen der ἀρχαί auch sein. Also sind ἀρχαί so gewiß Geister, die in der körperlichen Welt Herrschaft üben, so gewiß ἄγγελοι Geister sind, die Gottes Befehl in ihr ausrichten. Weiter aber liegt dann in der Natur dieses Gegensatzes, daß die Ersteren als Geister gedacht sind, welche selbstwillig eine Herrschaft üben, mit der sie Gotte nicht zu Dienst leben. In so fern ist es richtig, daß die einen als gute, die anderen als arge Geister gedacht sind. Das Herrschen der letzteren gehört nun aber nur dem gegenwärtigen Weltlaufe an und nimmt mit diesem ein Ende[3]). Folglich entspricht in dem nächsten Gegensatze das erste Glied dem zweiten des vorhergegangenen. Von dem Stande der Dinge, welcher mit dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintritt, kann nicht ausgehen, was auf Abscheidung des Christen von der Liebe Gottes abzweckte. Wenn also vorher der Ton auf ἀρχαί lag, so liegt er jetzt auf ἐνεστῶτα.

Folgte nun auf οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα unmittelbar οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος, so möchte man etwa sagen, der Apostel benenne die Gegensätze der Zeit und des Raums, um alles in Zeit und Raum Beschlossene zusammenzufassen. Aber was soll dann das dazwischenstehende οὔτε δυνάμεις, dessen Tilgung Angesichts einer so gut wie ausnahmslosen Bezeugung sträfliche Leichtfertigkeit ist[4])? Denn daß es sich hin und wieder hinter οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί findet, erklärt sich doch wahrlich leicht genug und gibt nicht das

[1]) gegen van Hengel. [2]) so Tholuck. [3]) 1 Kor. 15, 24. [4]) gegen Fritzsche, Tholuck, Philippi.

Digitized by Google

mindeste Recht, es zu tilgen. Es gilt vor allem, den Sinn des Ausdrucks δυνάμεις festzustellen. Je nachdem δύναμις als wirkend gedacht ist oder als geschehend, sind δυνάμεις entweder Kräfte, welche wirken oder zu wirken vermögen[1]), oder Machtthaten, welche geschehen[2]). Die ersteren aber können persönliche sein oder unpersönliche. Stände οὔτε δυνάμεις hinter οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, so wären Geistwesen gemeint, deren Machtwirkung das Leben der körperlichen Welt durchwaltet[3]). Nun es aber hinter οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα steht, so sind unpersönliche Kräfte gemeint, sei es des gegenwärtigen oder des zukünftigen Weltlebens[4]). War mit ἐνεστῶτα und μέλλοντα solches benannt, was ist und was sein wird, so sind nun δυνάμεις wirksame Kräfte, welche machen, daß Etwas geschieht. Solchen ist aber das irdische Dasein nach zwei entgegengesetzten Seiten unterstellt, und diese benennt der folgende Gegensatz οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος. Denn fälschlich findet man hierin nur das Ganze des Raums gegensätzlich ausgedrückt. Ὕψωμα und βάθος ist nicht oben und unten, sondern droben und drunten, was hoch über uns und was tief unter uns ist, ὕψωμα wie מָרוֹם[5]) den Himmel und βάθος wie sonst ἄβυσσος die Unterwelt bedeutend. Durch das vorhergegangene δυνάμεις veranlaßt besagt dieser Gegensatz, daß wir uns von drunten her so wenig als von droben herab einer Machtwirkung zu versehen haben, die uns von der Liebe Gottes abzuscheiden vermöchte[6]). So nahe berührt sich das letzte der aufgezählten Stücke mit dem ersten. Dieß alles aber, daß der Mensch in einem Leben steht, welchem der Tod ein Ende macht, daß es Geister gibt, die in der Welt des Menschen sei es Gottes Befehl ausrichten, oder ihre Macht erzeigen, daß es eine Gegenwart gibt, die einer Zukunft wird weichen müssen, daß Kräfte wirksam sind, die der zwischen Himmel und Hölle gestellte Mensch an sich erfährt, dieß alles ist durch Gottes Schöpferwillen gesetzt. Christus Jesus dagegen ist aus Gott. Wie sollte nun, was durch den Schöpferwillen Gottes seinen Anfang genommen hat außer ihm, uns abzuscheiden vermögen von der uns um-

---

[1]) wie z. B. Matth. 14, 2. [2]) wie z. B. Matth. 13, 58. [3]) wie z. B. 1 Petr. 3, 22. [4]) Hebr. 6, 5. [5]) z. B. Jes. 24, 21. [6]) vgl. Matth. 16, 18.

Digitized by Google

schließenden Liebe Gottes, die an Christo Jesu ihre mittlerische Begründung hat? Bleibt uns aber diese Liebe Gottes thätig zugewendet, so haben wir den Schöpfer zum Beistande, wenn Geschaffenes wider uns ist; er macht uns stark, daß wir den Sieg behalten. Dieselbe Liebe Gottes und Christi, in der wir stehen, hilft uns, daß wir in ihr bleiben. Und so kann es nicht fehlen, daß wir an das Ziel der Bestimmung gelangen, die uns Gottes vorweltlicher Rathschluß zuerkannt hat und deren Verwirklichung bereits so weit vorgeschritten ist. Was immer uns um Christi willen widerfahren mag, es dient nur zu immer neuer Bewährung der Liebe Gottes und Christi gegen uns, die uns stark macht, es sieghaft zu bestehen; und ist also, wie wir V. 28 lasen, denen, die Gott lieben, Alles zu Gutem behülflich.

Die Ausführung dieser Wahrheit ist nun aber auch der Abschluß des Gedankens, bei welchem wir den Apostel 5, 2 angelangt sahen. Denn schon dort hieß es, daß wir durch denselben unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir dazu gelangt sind, vor Gott gerecht zu sein, der Hoffnung uns rühmen, zur Gottesherrlichkeit verklärt zu werden, einer Hoffnung, von der wir wissen, daß uns auch die Trübsale der Gegenwart nur ihrer Verwirklichung entgegenführen, nachdem die Liebe zu Gott in uns gewirkt ist. Dort war jedoch diese Hoffnung zunächst nur in der Richtung begründet worden, sofern wir gewiß sein dürfen, dem Zorngerichte Gottes nicht anheimzufallen; und die Begründung derselben bestand in dem Hinweise auf die Thatsache, daß Christus zu unserer Versöhnung mit Gott für uns Sünder gestorben ist. Aber indem sich der Apostel 5,. 12 anschickte, hievon die Anwendung zu machen und die daraus folgende Gestalt unsers innern Lebens zu zeichnen, bot sich ihm ein anderes Bild des trostreichen Thatbestandes dar, welcher den Christen so hoffnungsfroh macht. Von Christo ist eine Entscheidung ausgegangen, welche der von Adam ausgegangenen in der Art gegensätzlich entspricht, daß durch seinen Gehorsam das Leben vorhanden ist für uns, ohne daß wir es erst, jeder einzeln für sich, zu erwerben brauchen. Hierin lag dann aber, daß das Gesetz nur die vorübergehende Bedeutung eines Zwischenglieds zwischen jenen beiden großen Entscheidungen hatte

Digitized by Google

(5, 20—21), und die hiemit gegebene Ausschließung des Gesetzes von dem Christenstande konnte so mißdeutet werden, als ob der Gnadenstand des Christen mit dem Beharren bei der Sünde verträglich sei oder die Freiheit zu sündigen, in sich schließe. Dieser Mißdeutung mußte begegnet und die Gemeinde ermahnt werden, sie mit der That zu widerlegen (6, 1—23). Andererseits aber mußte denen, die unter dem Gesetze hergekommen waren und deshalb den Satz, daß der Stand unter der Gnade den unter dem Gesetze ausschließe, für sich bedenklich fanden, dessen überführt werden, daß sie durch Betheiligung an dem Tode Christi ganz gesetzmäßiger Weise vom Gesetze frei und eben hiemit erst auch des Bannes unter der Sünde ledig und gottgeweihten Wandels fähig geworden seien (7, 1—6). Denn das Gesetz ist zwar nicht selbst Sünde, wohl aber dient es der von Natur im Menschen vorhandenen Sünde dazu, ihn persönlich zum Sünder zu machen und persönlich dem Tode zu überliefern; und zwar nicht selbst Todesursache ist das Gesetz, wohl aber bleibt auch derjenige, welcher ihm persönlich Recht gibt und zugethan ist, durch die uns von Natur einwohnende Sünde ihm gegenüber in dem Todeszustande des Unvermögens, das gebotene Gute zu thun und das verbotene Böse zu lassen. Frei, sagt der Apostel 7, 25 ff. kraft eigener Erfahrung, frei von diesem Banne der Sünde und des Todes wird man durch den Geist, der unser Leben zu einem Leben in Christo Jesu macht. Wer ihn hat, dessen Sein ist ein Sein im Geiste, nicht im Fleische, und somit Leben im Vollsinne des Worts, obgleich in der leiblichen Seite seines Daseins der Tod fortdauert. Und hiemit ist der Apostel wieder da angelangt, wo er stand, als er 5, 20 auf das Gesetz zu sprechen kam. Er hat erledigt, was er denen zu sagen hatte, die an einem Stande unter der Gnade, welcher kein Stand unter dem Gesetze ist, Anstoß nahmen, und ihre Widerlegung hat ihn auf eine Zeichnung des Christenstandes geführt, welche der in 5, 12—19 enthaltenen Darlegung ergänzend entspricht. Hatte er dort von Christo gesagt, daß durch seinen Gehorsam ebenso das Leben vorhanden sei für Alle, wie durch Adam's Ungehorsam der Tod; so ist er jetzt auf das Leben zu sprechen gekommen, welches wir kraft Einwohnens des Geistes

Digitized by Google

Christi wirklich besitzen. Eben hiemit ist er aber dann auch bei der Hoffnung wieder angelangt, die sich dem Christen von seiner Gegenwart aus eröffnet, so zwar, daß sie jetzt nicht als Gewißheit, des göttlichen Zorngerichts ledig zu gehen, sondern als Gewißheit dereinstiger Vollendung des gegenwärtigen Lebensbesitzes in Betracht kommt, und nicht in dem, was Christus schon für uns gethan hat, uns Gotte zu versöhnen, sondern in dem, was wir durch Empfang seines Geistes bereits geworden sind, ihre Begründung findet. Leibliche Verlebendigung, welche der Auferweckung Jesu entspricht, und die mit Erlösung der Schöpfungswelt verbundene Betheiligung an seiner Herrlichkeit bildet die Vollendung unsers Heils (8, 11—21). Ist nun die Gegenwart eine Zeit des Seufzens für die Schöpfung, für uns selbst, die wir den Geist besitzen, ja auch für den Geist in uns, der seufzend uns vertritt; so wissen wir doch, daß wir das Ziel unserer ewigen Bestimmung erreichen werden, die schon so wesentlich verwirklicht und deren Vereitelung undenkbar ist.

Und so ist denn die Ausführung des Satzes, von welchem der Apostel 1, 16 ausgegangen war, zu einem Abschlusse gelangt. Daß die von ihm verkündigte Botschaft eine Gottesmacht sei, welche jedem, der da glaubt, Juden und Heiden, zum Heile gedeiht, hat er vollgenügend ausgeführt. Aber in zwei verschiedenartigen Abschnitten. Im ersten (1, 16—4, 25) hat er bewiesen, daß es ihm nicht zu Sinne kommen kann, sich der Heilsbotschaft zu schämen. Hilft ja doch kein anderer Wahrheitsbesitz wider Gottes Zorn (1, 18—3, 4), wohl aber der des Christen, weil er in dem Glauben an Jesum besteht, durch welchen Juden und Heiden, ohne daß sich der Jude dagegen auf die Schrift berufen kann, gleicher Weise gerecht werden (3, 5—4, 25). Mit 5, 1 aber ist er zu der Ermahnung an die Leser, welche ja auf diesem Wege gerecht geworden sind, fortgeschritten, nun auch so zu Gott stehen zu wollen, wie es mit dem in der Glaubensgerechtigkeit erlangten Gnadenstande gegeben ist. Alles, was von da an folgte, war Begründung dieser Ermahnung, sei es, daß er darthat, wie dem Christen die Bewahrung vor Gottes Zorn durch Christi Tod verbürgt, der Besitz des durch Christi Gehorsam ein für alle Mal

Digitized by Google

vorhandenen ewigen Lebens gewiß sei, oder daß er einerseits ermahnte, die Mißdeutung der christlichen Lehre, als ob der Mensch dabei in Sünden bleiben oder Sündethun sich erlauben möge, durch Selbstheiligung und rechtschaffenen Wandel zu widerlegen, und andererseits bewies, daß für den im christlichen Gnadenstande Befindlichen sein bisheriger Stand unter dem Gesetze ein Ende habe. Im ersten Abschnitte ging er von der Absicht aus, sein Fernbleiben von Rom gegen Mißdeutung zu wahren; im andern war es ihm um die Gemeinde zu thun, daß sie ihr Verhalten zu Gott ein der Glaubensgerechtigkeit als dem Wesen des Christenstandes entsprechendes sein lasse. Aus beiden zusammen erwuchs die Ausführung des Satzes, von welchem er ausgegangen war.

Wie er aber diesen Satz nicht ausgesprochen hatte, ohne des Unterschieds von Juden und Heiden zu gedenken, so hat er auch in beiden Abschnitten die Besonderheit des Jüdischen im Auge behalten: im ersten so, daß er einerseits darthat, der Jude habe als Einzelner dem göttlichen Gerichte gegenüber Nichts voraus vor dem Heiden und bedürfe also der Glaubensgerechtigkeit gleicher Maßen, wie dieser, und daß er andererseits jüdischem Einwurfe entgegen den Einklang der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit mit der heiligen Schrift, nämlich mit der heilsgeschichtlichen Stellung Abrahams aufzeigte; und im zweiten so, daß er seine Ermahnung sowohl gegen den Einwurf des Juden, welcher keine Heiligkeit des Wandels ohne Unterstellung unter das Gesetz für möglich achtet, als auch gegen das Bedenken des jüdischen Christen, ob er sich von der Herrschaft des Gesetzes entbunden achten dürfe, aufrechterhielt.

Aber eine auf das Verhältniß der christlichen Lehre zur Besonderheit Israel's bezügliche Frage war doch noch übrig. Wenn die Lehre Jesu die allein und die Allen zu Heile gedeihende Gottesmacht, und wenn sie dieß, wie der Apostel 1, 16 gesagt hat, voran und zuerst dem Juden ist, wie verträgt sich damit die Thatsache, daß das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs ihr fremd geblieben ist? Den Einklang der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit mit dem von der Schrift bezeugten Ursprunge dieses Volks, mit Abraham's heilsgeschichtlicher Stellung, hat er im

Digitized by Google

4. Kapitel aufgezeigt. Aber wie steht es nun mit dem Ende, welches die Geschichte desselben nimmt, wenn es dem Glauben an Jesum fremd bleibt? Der Apostel kann diese Frage nicht unerledigt lassen. Obgleich ihre Beantwortung nur mittelbar zur Ausführung des Satzes gehört, von dem er 1, 16 ausgegangen ist, so dient sie doch, ein Bedenken zu heben, welches nachträglich geltend gemacht werden konnte. Hienach ist auch der Uebergang zu diesem Abschnitte beschaffen. Er beginnt ohne alle Andeutung eines Zusammenhangs mit dem Vorhergegangenen[1]). Weder einen Anhang oder Nachtrag kündigt der Apostel an[2]), noch einen zweiten Haupttheil seines Briefs[3]), welcher die Rechtfertigung seiner Missionspraxis, von welcher ja bis jetzt noch gar keine Rede gewesen ist, vervollständigen soll. Endlich ist der Uebergang auch nicht der Art, daß man sagen könnte, von dem Triumphgesange über die Heilsgewißheit in Christo wende er sich seinem Volke zu und werde im Hinblicke auf dasselbe von dem Schmerze ergriffen, den er ausspreche[4]). Denn nicht in den Ausdruck einer ihn in diesem Augenblicke überkommenden schmerzlichen Empfindung geht seine Rede über, sondern in die Betheurung, daß er in seinem Herzen fort und fort tiefes Weh empfinde. Mit einem Satze, in welchem er von sich persönlich Etwas aussagte, nämlich daß er durch Jesum Christum Gotte für eine Erlösung danke, nach der er sich, wenn er nur das Gesetz hätte, vergeblich sehnen würde, hat er den mit 7, 25 begonnenen einheitlichen Gedankenzusammenhang eröffnet, und mit einem eben solchen Satze, sofern er 8, 38 erklärte, daß er persönlich der Ueberzeugung lebe, von der in Jesu Christo vermittelten und begründeten Liebe Gottes durch Nichts geschieden werden zu können, hat er ihn beschlossen. Hienach könnte man meinen, die Stimmung seines Herzens sei eitel Fröhlichkeit über das Heil, das er als Christ besitzt und als Apostel verkündigt. Aber die Leser würden irren, wenn sie so meinten. Er kann sie versichern, daß dem nicht so ist. Indem er sie aber dessen versichert,

---

[1]) gegen Baur Paulus I. S. 379. [2]) gegen Philippi S. XV u. A. [3]) gegen Mangold d. Römerbr. S. 131; Baumgarten-Crusius zu 9, 1; Th. Schott S. 290. [4]) so z. B. Beck, Philippi.

Digitized by Google

sieht man, daß es ihm zunächst darum zu thun ist, einer irrigen Meinung, die man von ihm haben könnte, zu begegnen.

Die Versicherung lautet zunächst ἀλήθειαν λέγω. Aber ehe er fortfährt οὐ ψεύδομαι[1]), um zu betonen, daß er, wenn es sich anders verhielte, als er sagt, etwas thun würde, was ihm die Leser nicht zutrauen werden, fügt er ἐν Χριστῷ hinzu und verstärkt damit das Gewicht seiner Versicherung, indem sein Reden, wenn es als Bethätigung seines Verhältnisses zu Christo geschieht, aus einem hiedurch geschärften Wahrheitssinne hervorgeht. In anderer Weise dient der Participialsatz συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, welcher nicht sowohl zu dem nur zwischeneingeworfenen οὐ ψεύδομαι, als zu ἀλήθειαν λέγω gehört, die Wahrhaftigkeit seiner Rede zu bekräftigen, sofern er sich nämlich auf das Zeugniß seines Gewissens berufen kann, welches ihm bestätigt, daß er sich nicht täuscht, wenn er die Wahrheit zu reden meint[2]). Und zwar hat dieses Zeugniß um so mehr Gewicht für ihn selbst, der es vernimmt, und seine Berufung auf dasselbe um so mehr Gewicht für seine Leser, die es zwar nicht selbst vernehmen, wie es bei falscher Auffassung des συμμαρτυρεῖν zu stehen käme[3]), wohl aber auf sein Wort glauben, daß er es vernimmt, als er zu συμμαρτυρούσης hinzufügen kann ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Denn daß weder ἐν πνεύματι ἁγίῳ noch ἐν Χριστῷ eine Schwurformel ist[4]), braucht dem nicht bewiesen zu werden, welcher einsieht, wie wenig aus dem Vorkommen von ὄμνυμι ἔν τινι für die Möglichkeit einer solchen Schwurformel folgt. Dann ist aber auch klar, daß ἐν πνεύματι ἁγίῳ nicht zu dem vermeintlichen Satze οὐ ψεύδομαι[5]), sondern zu dem Participialsatze und zwar zu dessen Participium gehört und die Verlässigkeit des Gewissenszeugnisses, welches ja auch irren kann, in so fern sicherstellt, als der, welcher es vernimmt, die von heiligem Geiste durchwaltete Rede seines Gewissens von einer der Einwirkung selbsteigenen Geistes unterliegenden wohl zu unterscheiden weiß.

Der Apostel versichert die Leser seines Herzeleids um Israel, 9, 1—5.

Wie es kommt, daß der Apostel vorerst nicht sagt, worüber, sondern nur, wie sehr er betrübt sei, haben wir gesehen. Auch

---

[1]) wie 1 Tim. 2, 7. [2]) vgl. z. 2, 15; 8, 16. [3]) gegen Meyer, Philippi. [4]) gegen Flatt, Reiche u. A. [5]) gegen Fritzsche.

Digitized by Google

der mit γάρ sich anschließende Satz ist so gefaßt, daß er nicht sowohl Gegenstand und Ursache seiner Betrübniß zu wissen thut, als vielmehr die Größe derselben ermessen läßt. Sie erhellt aus der Natur des Wunsches, von dem er sagt, und aus seinem Verhältnisse zu denen, auf die sich dieser Wunsch bezieht. Denn sie sind seine Brüder, zwar nicht wie die in Christo ihm verbundenen, aber doch seine Verwandten dem Fleische nach; und auf nichts Geringeres geht der Wunsch, von dem er sagt, als ihnen zu Gute von der Gemeinschaft Christi ausgeschlossen zu sein. Ἀνάθεμα[1]) hat nämlich sowohl seinem Begriffe nach, als auch hier insonderheit, wo es mit ἀπό verbunden ist, was man fälschlich eine prägnante Construction nennt[2]), die verneinende Bedeutung des Zurückgethanen. Man sagt sonst, ἀνάθεμα εἶναι heiße zum Untergange verflucht, dem Untergange anheimgesprochen sein, und nur, weil ein dem ewigen Verderben Verfallener selbstverständlich nicht mehr in Christo sein könne, erscheine es hier mit ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ verbunden[3]). Es verhält sich aber gerade umgekehrt. In der Näherbestimmung ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, deren ἀπό aber mit dem מ von Lev. 27, 29 Nichts gemein hat[4]), liegt das Geschick ausgedrückt, welchem Verfallen zu sein ἀνάθεμα εἶναι bedeutet. Ausgeschlossenheit von Christo meint der Apostel, in der er alle die Güter entbehren würde, welche die Gemeinschaft mit Christo in sich schließt. Da sein Wunsch dahin lautet, daß er, zwar nicht an Anderer Statt, was ὑπέρ nun einmal nicht heißt[5]), wohl aber Anderen zu Gute in solcher Lage sein möchte; so fügt er um dieses Gegensatzes willen[6]) αὐτὸς ἐγώ hinzu, was jedenfalls, mag es vor oder nach ἀνάθεμα εἶναι stehen, diesem Infinitivsatze angehört. Er selbst würde, wenn sein Wunsch sich erfüllte, von Christo weg verbannt sein, und seine Volksgenossen befänden sich dagegen da, wo er jetzt ist, in der beseligenden Gemeinschaft Christi. Dieß ist nun freilich ein unerfüllbarer Wunsch, aber nicht seine Unerfüllbarkeit[7]) drückt das Imperfektum ηὐχόμην[8]) aus, als wenn es hypothetisch gemeint wäre, was in keiner Weise der

[1]) vgl. z. Gal. 1, 8. [2]) so Rückert, Philippi, Tholuck u. A. [3]) so Krehl. [4]) gegen van Hengel. [5]) gegen Philippi u. A. [6]) vgl. Meyer. [7]) gegen Meyer, Tholuck, Bisping u. A. [8]) vgl. Gal. 4, 20; Akt. 25, 22.

Digitized by Google

Fall ist[1]), sondern den Verzicht auf wirkliche Geltendmachung desselben. Ein Wünschen ist gemeint, welches ebenso, wie 2 Kor. 1, 15; Philem. 13 das Wollen, auf einen Zeitpunkt eingeschränkt blieb, nur mit dem Unterschiede, daß es in Fällen wie der vorliegende kein aus dem Zusammenhange erkennbarer bestimmter Zeitpunkt ist, auf welchen das Imperfektum hinweist[2]). Im Gegensatze zum Präsens drückt es aus, daß ihm der Wunsch wohl gekommen ist, aber nur augenblicklich, ohne daß es dabei blieb[3]). Der Wunsch ließ sich nicht festhalten, weil ihm die Unmöglichkeit seiner Erfüllung entgegentrat. Denn sittlich zulässig[4]) und also mit dem Christenstande des Apostels verträglich war er allerdings, da er nicht dahin lautet, daß er gottlos sein[5]), auch nicht, daß er Christo fremd geblieben sein[6]), sondern daß er, der an Christum gläubige, dessen, was der Christ an Christo hat, untheilhaft sein möchte, um dafür seine Volksgenossen dessen theilhaft zu sehen.

Sind sie doch, fährt er fort und macht damit seinen Wunsch noch erklärlicher, sind sie doch Israeliten. Und was dann der hieran sich anschließende Relativsatz von den Israeliten sagt, dient alles dazu, begreiflich zu machen, wie ihn der Schmerz, die Mitangehörigen eines solchen Volks von der beseligenden Gemeinschaft Christi ausgeschlossen zu sehen, zu solchem Wunsche zu bringen vermochte. Der Relativsatz besteht aus zwei Theilen, deren zweiter wieder zwietheilig ist. Denn ὧν οἱ πατέρες und ἐξ ὧν ὁ Χριστός sind zwei zusammengehörige, nur durch die nothwendige Verschiedenheit der Konstruktion geschiedene Stücke gegenüber der sechsgliederigen ersten Hälfte des Relativsatzes. Schon der Zusammenhang dieser Aufzählung mit dem Wunsche des Apostels bringt mit sich, daß alles Aufgezählte auf heilsgeschichtlichem Gebiete liegt, indem es den Schmerz des Apostels begreiflich machen soll, mit dem er sein Volk, welches alle diese Güter hat, nun desjenigen entbehren sieht, in welchem sie ihren Abschluß gefunden haben. Es ist im Gegensatze zur übrigen völkerweise lebenden Menschheit erstens das Volk, zu welchem sich Gott in das Verhältniß eines Vaters zu seinem Sohne

[1]) dieß auch gegen Winer Gramm. S. 266. [2]) gegen Krehl. [3]) vgl. Reiche, van Hengel. [4]) gegen Krehl. [5]) so Fritzsche. [6]) so Beck.

Digitized by Google

gestellt hat[1]); zweitens das Volk, deß die Herrlichkeit war, nämlich die Herrlichkeit im schlechthinigen Sinne, כְּבוֹד יְהוָה, die wesenhafte Erscheinung Gottes[2]), die nirgend sonst, als hier, zu sehen kam; drittens das Volk, mit dem er, in den Tagen Abraham's zuerst, in den Tagen Mose's hernach, eine Lebensgemeinschaft eingegangen hat, sein Gott sein und es zu seiner Gemeinde haben zu wollen. Es ist viertens ein Volk, dessen Gemeinleben, wie bei keinem andern Volke, durch ein Gesetz geordnet war, welches Gott ihm als den wirklichen Ausdruck seines Willens wunderbar geoffenbart hatte; fünftens ein Volk, dessen Gottesdienst der einzige auf Erden war, mit welchem wirklich und in rechtschaffener Heiligkeit Gott verehrt wurde; endlich sechstens ein Volk, welchem Gott die Verheißungen gegeben und zu wissen gethan hat, deren Erfüllung das Heil der Welt ausmacht. Dieß die sachlichen Vorzüge dieses einzigartigen Volksthums. Und wenn nun andere Völker auf Männer stolz sind, von denen sie stammen oder die aus ihnen hervorgegangen sind, so gehören diesem Volke diejenigen an, auf welche die Gemeinde Gottes als auf ihre Ahnen zurückblickt, nämlich Abraham, Isaak und Jakob, die Anfänger des einigen Heilsgemeinwesens[3]), und ist aus ihm derjenige hervorgegangen, in dessen Person das Heilsgemeinwesen zu seiner Vollendung gelangt ist, Christus nämlich, der Mensch, welcher Gott ist. Oder sollte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας nicht Apposition zu ὁ Χριστός, sondern ein Satz für sich sein mit Subjekt und Prädikat?[4]) Von den Gründen, aus denen man Letzteres annimmt, hat der allein beachtenswerthe, daß Paulus Christum nie θεός nenne, für uns keine Geltung mehr[5]); und wenn man behauptet hat, wer 1 Kor. 8, 6 geschrieben, der habe ihn gar nicht so nennen können[6]), so beruht dieß auf dem Irrthume, als wenn derjenige, welcher Jesum Gott nennt, nicht mehr den Einen Gott habe, sondern einen zweiten neben ihm, wovon dann die Kehrseite wäre, daß derjenige, welcher Jesum den Einen Herrn nennt, den wir haben,

---

[1]) Hos. 11, 1. [2]) Hebr. 9, 5. [3]) vgl. 11, 28; 15, 8; Joh. 7, 22. [4]) so z. B. Fritzsche, Reiche, Krehl, Meyer, van Hengel. [5]) vgl. z. 2 Thess. 1, 12. [6]) so namentlich Fritzsche

Digitized by Google

Gott den Vater nicht mehr für den erkennen könnte, der über Alles Herr ist. So scheidet eben der Apostel, welcher alttestamentliche Aussagen von Jehova ohne Weiteres von Christo gelten läßt[1]), Jesum nicht von Gott, sondern das Gottsein Jesu Christi ist ihm als das des Sohnes mitbeschlossen in dem des Vaters. Freilich, wenn es hieße, Christus sei der Gott, welcher über Allem ist, der allmächtige Gott, so bliebe kein Raum für den Vater. Aber wir lesen nicht ὁ ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός. Im Unterschiede von dem Subjekte ὁ θεός, welches sonst ὁ ὢν ἐπὶ πάντων heißen kann[2]), wird Christus θεός genannt[3]): wobei sich empfehlen dürfte, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας als zweites Prädikat dem ἐπὶ πάντων zur Seite treten, dann aber πάντων Masculinum[4]), nicht Neutrum sein zu lassen. Denn ein zwiefacher Gegensatz ist durch die Natur der Sache angezeigt, der von ἐξ ὧν und ἐπὶ πάντων und der von τὸ κατὰ σάρκα und θεός; letzterer nicht so, als ob sich zu θεός ein τὸ κατὰ πνεῦμα selbstverständlich ergänzte[5]), was einen grundfalschen Gegensatz gäbe, sondern gemäß der Gegensätzlichkeit der Begriffe בָּשָׂר und אֵל-). Zwar ist es richtig, daß τὸ κατὰ σάρκα seinen Gegensatz schon selbst in sich schließt. Aber die Meinung ist auch nicht, daß noch eine andere Herkunft Christi der aus Israel entgegengestellt werde, sondern daß von Christo Etwas gilt, was zu dieser seiner Herkunft einen mächtigen Gegensatz bildet[7]). Der Alle oberherrlich Ueberwaltende ist hervorgegangen aus diesem Volke, und in Ansehung der sich forterbenden menschlich leiblichen Natur ist aus diesem Volke hervorgegangen, der da Gott ist. Nach der Größe dessen, was Christus ist, nämlich jetzt nach seiner Erhöhung ist, will bemessen sein, was es heißen will, daß Israel das Volk ist, aus dem er hergekommen. So klar gibt sich der Zweck dieser Apposition zu ὁ Χριστός zu erkennen, während ein Ausruf der Lobpreisung Gottes, wenn man die fraglichen Worte für einen selbständigen Satz nimmt, den Gang der Rede unveranlaßt und zwecklos unterbräche, und zwar ohne daß man solche

[1]) vgl. z. B. 10, 11. 13. [2]) Eph. 4, 6. [3]) gegen Meyer. [4]) so z. B. Fritzsche, van Hengel, Tholuck. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl Jes. 31, 6. [7]) gegen van Hengel.

Digitized by Google

Stellen damit vergleichen kann, wo in einem von Gotte handelnden Satze ein Wort der Lobpreisung hinter der Nennung Gottes folgt[1]), oder ein Gedankenzusammenhang in eine mit δέ angeschlossene Lobpreisung Gottes ausläuft[2]).

aber mit Abwehr des Irrthums, als sehe er in dessen dermaligem Geschicke einen Widerspruch mit der heiligen Schrift u. Geschichte, 9, 6—13.

Die Unterbrechung wäre um so unleidlicher, als der Apostel mit einer Wendung fortfährt, die nicht entfernt darnach aussieht, als ob zwischen ihr und dem Satze, der mit ηὐχόμην γάρ begonnen hat, irgend Etwas, geschweige ein Ausruf solchen Inhalts in der Mitte liege. Denn mit δέ geht er von jenem Satze zu dem über, welcher einer unrichtigen Auffassung desselben wehrt. Daß οὐχ οἷον mit folgendem ὅτι nicht geeignet ist, Etwas für unmöglich zu erklären[3]), geschweige für unmöglich zu erklären, daß Etwas geschehen sei, steht durch den Sprachgebrauch, wie durch die Natur des Ausdrucks fest. Aber auch, wenn οὐχ οἷον im Sinne von „nicht etwa" oder „keineswegs" gemeint ist, kann das Verneinte nicht durch ὅτι angeschlossen werden[4]). Οὐχ οἷον ὅτι ist nicht gleich οὐχ ὅτι und die Ergänzung von λέγω vor οἷον, mit der man sich im vorliegenden Falle helfen will[5]), verstößt eben gegen den sonstigen Gebrauch des Ausdrucks[6]), und verträgt sich nicht mit der Stellung des δέ, indem dann οἷον wie sonst ὡς enge mit ὅτι verbunden sein müßte. Wir werden also richtiger in dem Satze ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ einen Grund benannt finden, von welchem verneint wird, daß er der Grund für das aus dem vorhergehenden Satze zu οὐχ οἷον herüberzunehmende ηὐχόμην sei. Je auffallender der Wunsch war, von welchem der Apostel sagte, daß er sich ihm aufdränge, desto näher lag die Vermuthung, die er jetzt abweist, daß er noch einen besondern Grund dazu habe. Wenn damit, daß die Israeliten von Christo fern geblieben sind, das Wort Gottes hinfällig geworden wäre, so begriffe sich die Stimmung des Apostels, welche einen solchen Wunsch zu erzeugen vermochte, allerdings um so viel leichter, da es sich ihm um nichts Geringeres, als um die Beständigkeit des Wortes Gottes handeln würde. Hieraus begreift sich aber auch die Wendung, die er seiner Rede

[1]) wie z. B. 1, 25; Gal. 1, 5; 2 Kor. 11, 31; 1 Petr. 4, 11. [2]) wie z. B. Eph. 3, 20; 1 Tim. 1, 17. [3]) so noch wieder Ewald. [4]) vgl. namentlich Polyb. 18, 18, 11. [5]) so z. B. Meyer. [6]) vgl. Fritzsche.

Digitized by Google

gibt, um solcher Auffassung zu begegnen. In der That wäre, wenn das Geschick Israels mit der Schrift in Widerspruch stände, nicht etwa nur ein einzelner Bestandtheil des Wortes Gottes oder das Wort Gottes in einer einzelnen Beziehung[1]) hinfällig geworden, geschweige nur eine einzelne angeblich in V. 4 erwähnte[2]) oder an einem einzelnen Orte der Schrift zu suchende[3]) Verheißung. Die gesammte heilsgeschichtliche Offenbarung faßt sich zusammen in der Verheißung, welche auf Israel lautet, und ist, wenn Israels Geschick damit in Widerspruch steht, gleichsam von da, wo sie ihren Standort hatte, entfallen[4]). Denn so ist ἐκπίπτειν gemeint[5]) und nicht schlechthin gleichbedeutend mit dem πίπτειν, welches wie נָפַל vom Hinfallen des nicht aufrecht bleibenden, sich nicht erfüllenden Gotteswortes gebraucht wird[6]). Den Beweis aber, daß Gottes Wort sich keineswegs untreu geworden ist, daß also auch nicht etwa deshalb des Apostels Gemüthsstimmung die in jenem Wunsche sich kundgebende ist, gewährt der eine Satz, daß Israel nicht eins und dasselbe ist mit der Summe der Israeliten, indem es hienach nur darauf ankommt, ob Israel als Einheit, als Volksganzes des verheißenen Heils theilhaft geworden ist oder noch werden wird, wie viele Einzelne auch davon ausgeschlossen bleiben. Geschädigt wird der Sinn des Satzes, wenn man erklärt, als ob es hieße οὗτοι Ἰσραηλῖται[7]), während doch unzweifelhaft Ἰσραήλ gelesen sein will, oder wenn man Ἰσραήλ als das geistliche Israel näher bestimmen zu müssen meint[8]). Ἰσραήλ steht beide Male in gleichem Sinne, und nicht die Gleichstellung aller Israeliten wehrt der Apostel ab, weil es auch solche gebe, die nicht Israel sind, sondern er verneint die Einerleiheit der beiden Begriffe Ἰσραήλ und πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, indem die Volkseinheit etwas Anderes ist, als die Summe der Volksgenossen.

In unlösbare Schwierigkeit aber verwickelt man sich vollends, wenn man mit οὐδέ einen zweiten Satz angefügt zu sehen meint, welcher wie οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ zum Beweise dienen will, daß Gottes Wort sich nicht untreu geworden ist. Es

[1]) gegen Philippi. [2]) gegen Tholuck, de Wette u. A. [3]) so Th. Schott. [4]) vgl. z. B. Jak. 1, 11; viell. auch 1 Kor. 13, 8. [5]) vgl. Beck. [6]) z. B. 2 Kön. 10, 10 LXX. [7]) so z. B. Meyer. [8]) wie z. B. Philippi.

Digitized by Google

soll heißen, nicht weil sie, nämlich die aus Israel, Nachkommen Abrahams seien, so seien sie alle Kinder. Aber fälschlich legt man sich dieß so zurecht, daß σπέρμα Ἀβραάμ die blos leibliche Nachkommenschaft Abrahams bezeichne, τέκνα dagegen die wahren[1]), die erbberechtigten[2]), die von Gott zum Empfange des verheißenen Heils bestimmten[3]), wenn man nicht gar τέκνα ohne Weiteres gleichbedeutend sein läßt mit τέκνα θεοῦ[4]). Womit will man es rechtfertigen, daß man unter σπέρμα Ἀβραάμ alle Nachkommen Abrahams versteht, unter τέκνα Ἀβραάμ nur die heilsfähigen oder heilsberechtigten? Die Ausdrücke selbst berechtigen doch gewiß nicht dazu, und wer sich für Ersteres auf 2 Kor. 11, 22 beruft, hat andererseits Stellen gegen sich wie Gal. 3, 16. 29; Röm. 4, 13; Hebr. 2, 16. Vor allem aber stellt es sich gleich im nächsten Verse umgekehrt, indem hier zweierlei τέκνα unterschieden werden, von denen nur die einen τέκνα τοῦ θεοῦ oder, was hier gleichbedeutend ist, σπέρμα seien. Wie kann man nur für möglich halten, daß der Apostel so verworren gedacht und geschrieben habe! Zwingt uns doch Nichts zu der Annahme, daß er οὐδέ an die nächstvorhergegangene Verneinung anschließe. Im Gegentheil liegt es näher, daß οὐδ' ὅτι mit οὐχ οἷον ὅτι verknüpft sein will, was freilich nicht möglich wäre, wenn das letztere ὅτι den Inhalt der Verneinung einführte, dagegen sehr wohl möglich ist, wenn οὐχ οἷον ὅτι einen Grund des ἠὐχόμην verneint, zu welchem nun in dem Satze ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, dessen Subjekt in V. 3 gegeben ist, ein zweiter hinzutritt. Denn der Wunsch, von welchem der Apostel sagte, ließ sich auch daraus begreifen, daß diejenigen, deren Geschick ihm denselben abzwingt, Abrahams Geschlecht, Geschlecht des Ahnherrn der Gemeinde Gottes sind, welcher also durch ihr Geschick an der Hoffnung seines Berufs verkürzt scheinen könnte. Dieser Grund wäre die andere Seite zu dem vorigen. Das eine Mal wäre der Apostel um Gott bekümmert, dessen Wahrhaftigkeit, das andere Mal um Abraham, dessen Hoffnung sich nicht bewährt hätte. Aber keines von beidem ist seine Meinung. Warum nicht, war im erstern Falle durch den Hinweis auf den Unterschied von Israel und

[1]) so Philippi. [2]) so Beck. [3]) so Meyer, [4]) so Göckler.

Digitized by Google

der Summe der Israeliten genügend ins Licht gestellt. Die andere Verneinung begründet er durch den Hinweis auf die Einschränkung, mit welcher sich Abraham eines von ihm stammenden Geschlechts im Sinne heilsgeschichtlicher Hoffnung zu getrösten hatte.

Kinder sagt er, nämlich Nachkommen Abrahams, sind sie alle, aber בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע [1]). Das בְּיִצְחָק dieses Spruchs ist, da es sich um ein Nennen handelt, nach Art des בְּ in Sätzen wie שְׁמוֹ בְּיָהּ [2]) zu erklären, also nicht, durch Isaak werde es geschehen, daß dem Abraham ein Geschlecht genannt werde[3]), sondern das Geschlecht, dessen Ahnherr Abraham sein soll, werde Isaaks Namen tragen[4]). So hat auch der Apostel den Spruch verstanden und nicht, als heiße es, in der Person Isaaks werde sich der Begriff „Nachkomme Abrahams" darstellen: eine Auffassung, welche seiner Deutung des Spruchs keineswegs zu Grunde liegt[5]). Er deutet ihn in den allgemeinen Satz um, daß Kinder Gottes nicht die Kinder des Fleisches sind, sondern die Kinder der Verheißung als Geschlecht geachtet werden. Was hier den Gegensatz *τὰ τέκνα τῆς σαρκός* und *τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* anlangt[6]), so ist zu bedenken, daß es sich im Zusammenhange mit dem Satze *οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ* um eine Kindschaft handelt, welche diesen Gegensatz unter sich begreift. Kinder Abrahams sind auch die alle, um welche der Apostel jetzt trauert. Aber an Ismael und Isaak ist zu sehen, daß man dieß auf zweierlei Weise sein kann. Die Kindschaft Ismaels war nach dem Fleische zu benennen: denn daß er dem Abraham geboren wurde, war fleischlicher Weise zu Wege gekommen, also nur Sache menschlichen Wollens. Dagegen die Kindschaft Isaaks war nach der Verheißung zu benennen: denn daß er dem Abraham geboren wurde, war Verwirklichung einer Verheißung, also Sache göttlichen Heilswillens. Die Genitive *τῆς σαρκός* und *τῆς ἐπαγγελίας* sind sonach nicht causativ gemeint[7]), sondern das Verhältniß der Kindschaft, in welchem die dem Ismael und die dem Isaak Gleichartigen zu Abraham stehen, wird nach dem benannt,

---

[1]) Gen. 21, 12. [2]) Ps. 68, 5. [3]) so Fritzsche. [4]) so Gesenius lex. lat. 2. Ausg. S. 826. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. Hebr. 12, 9. [7]) gegen Meyer, Philippi.

Digitized by Google

was ihm seine gegensätzliche Eigenthümlichkeit gibt. Ein Gleiches gilt von dem Genitiv τοῦ θεοῦ, welcher in der Art einen Gegensatz bildet zu τῆς σαρκός, daß die eine Kindschaft durch die andere ausgeschlossen erscheint. Also das Kindschaftsverhältniß zu Gott ist es, nicht die Geburt aus Gott, was von denen verneint wird, deren Kindschaftsverhältniß zu Abraham kein anderes ist, als daß sie fleischlicher Weise von ihm herstammen; und hinwieder, wenn die Schrift von einem Geschlechte sagt — denn in diesem Sinne ist dem Zusammenhange zufolge λογίζεται gemeint —, so ist dieß ein im Kindschaftsverhältnisse zu Gott stehendes Geschlecht des Ahnherrn. Und zu solchem zählen nur diejenigen, deren Kindschaftsverhältniß zu Abraham Verwirklichung göttlicher Verheißung ist. Denn, fährt der Apostel fort, ein Wort der Verheißung ist das Wort שׁוּב אָשׁוּב אֵלַיִךְ כָּעֵת הַיָּה וְחִנָּה־בֵן לְשָׂרָה אִשְׁתֶּךָ[1]), und auf den hiemit verheißenen Sohn im Gegensatze zu Ismael, welcher damals schon lebte, finden wir hernach die heilsgeschichtliche Hoffnung Abrahams, seine Hoffnung auf ein Geschlecht heilsgeschichtlichen Berufs eingeschränkt. In dieser Thatsache der Anfangsgeschichte des Heilsgemeinwesens, welches Abraham zum Ahnherrn hat, stellt sich das Gesetz desselben dar[2]). Um also zu wissen, wer zum Geschlechte Abrahams in dem Sinne zählt, in welchem es eins ist mit der Gemeinde des Heils, muß man nicht auf solchen Zusammenhang mit dem Ahnherrn sehen, welcher auf dem Gebiete des natürlichen Lebens liegt, sondern auf den, welcher Verwirklichung göttlicher Verheißung ist. In jener Anfangszeit des Heilsgemeinwesens handelte es sich um den Beruf zur Ahnherrnschaft des Volkes Gottes, weil die Gemeinde Gottes in Gestalt eines Volksthums ihr Dasein haben sollte. Daher war Ismaels Ausschließung eine Ausschließung von der Ahnherrnschaft Israels. Jetzt dagegen, wo das Heilsgemeinwesen an dem durch Abrahams Berufung in Aussicht gestellten Ziele angelangt ist, handelt es sich um die Gemeinschaft des in Christo verwirklichten Heils, und von ihr ist jetzt ausgeschlossen, wer nicht in einem Kindschaftsverhältnisse zu Abraham steht, welches Verwirklichung göttlichen Ver-

[1]) Gen. 18, 10. [2]) vgl. II. 1. S. 156.

Digitized by Google

heißungswortes ist und also dem des Isaak gegenbildlich entspricht. Da nun diejenigen, deren Geschick den Apostel so schmerzlich bewegt, nur in einem natürlichen Kindschaftsverhältnisse zu Abraham stehen, so wäre es ein Mißverstand, wenn man sich den seinem Schmerze entsprungenen Wunsch daraus erklären wollte, daß sie Abraham's Geschlecht sind. Denn sie sind dieß eben nicht in dem Sinne, daß Abraham durch ihr Geschick in der Erfüllung seiner heilsgeschichtlichen Hoffnung verkürzt wäre, so wenig ihn die Ausschließung Ismael's darin verkürzt hat. In ihrem Kindschaftsverhältnisse zu ihm stellt sich nicht die Verheißung verwirklicht dar, deren Erfüllung das Heil der neutestamentlichen Gemeinde Gottes ausmacht; es gleicht nicht dem des Isaak, sondern dem des Ismael, und ist also der gegen Ismael gerichtete Spruch בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע gegen sie anzuwenden.

Ist dieß der Gedanke, welchen ἀλλά dem πάντες τέκνα entgegensetzte, indem alles, was hinter dem mit ἀλλά eingeführten Spruche gefolgt ist, nur den Sinn klarzustellen diente, in welchem er dem πάντες τέκνα gegenüber verstanden sein will; so wird auch das, wozu der Apostel mit οὐ μόνον δέ übergeht, jenem Gedanken gleichartig und die Verneinung οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ zu begründen geeignet sein. Nicht in V. 9 setzt dann das οὐ μόνον δέ ein, daß ἀλλὰ καί einen zweiten Fall brächte, in welchem ein Verheißungswort, ähnlich dem auf Sara bezüglichen, ergangen ist[1]), oder gar einen zweiten Beweis dafür, daß es Verheißungskinder gibt[2]), sondern über das schreitet der Apostel hinaus, was jener Spruch dem Abraham gesagt hat[3]). Nur bei dieser Auffassung des Uebergangs erscheint das, was folgt, dem, was vorausgegangen ist, gleichartig, da Rebekka keine Verheißung empfangen hat, wohl aber eine göttliche Kundgebung, welche der dem Abraham gewordenen in so fern glich, als es sich beide Male um die ungleiche Stellung von Kindern gleicher Herkunft handelte. Den unvollständigen Satz, sei es hinter οὐ μόνον δέ aus dem Vorhergegangenen, sei es hinter ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα durch Hinzudenkung eines Prädikats, vervollständigen zu wollen, ist hier wie so oft[4])

[1]) so z. B. Fritzsche, Reiche, Meyer. [2]) so Krehl. [3]) vgl. van Hengel. [4]) vgl. z. 5, 18.

Digitized by Google

eine unnütze Bemühung. Der Apostel will nichts weiter, als von Abraham, welcher zwei Söhne hatte, aber Söhne verschiedener Mütter, zu Rebekka fortschreiten, welche mit zwei Söhnen von Einem Vater erst schwanger war: wobei er durch nachträglichen Beisatz zu ἑνός noch besonders betont, daß dieser Eine selbst schon Erbe des heilsgeschichtlichen Berufs Abraham's, einer der drei Ahnherren Israel's war. In wie fern aber Rebekka, bei welcher das, um dessentwillen an sie erinnert wird, noch auffälliger erscheint, als bei Abraham, in ihrer Eigenschaft als Mutter gleichermaßen für den zu leistenden Beweis in Betracht kommt, wie Abraham als Vater, sagt uns der mit γάρ angeschlossene Satz, welcher auf die Schlußworte der Vorhersagung, die ihr in ihrer Schwangerschaft geworden ist, auf die Worte וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר [1]) in der Art hinweist, daß die Bezeichnungen רַב und צָעִיר, welche im Zusammenhange von den zwei Völkern gelten, mit denen sie schwanger ist, einem stärkern und einem schwächern, als Bezeichnungen der beiden Söhne genommen sind, welche sie als die Ahnherren der beiden Völker unter ihrem Herzen trug. Wobei man übrigens nicht anzunehmen braucht, daß der Apostel mit ὁ μείζων und ὁ ἐλάσσων einen andern Gegensatz, als den in der Septuaginta damit gemeinten, etwa den Gegensatz des Erstgebornen und Spätergebornen ausgedrückt haben wolle[2]). Ist es ja doch gleich, ob sich der biblische Erzähler so ausdrückt, daß er von den Söhnen, mit denen Rebekka schwanger ging, als von Völkern redet, oder ob Paulus, wo er von ihren Söhnen spricht, dieselben Ausdrücke beibehält, welche dort von ihren Nachkommenschaften gebraucht sind. Er kann sie beibehalten, ohne ihren Sinn zu ändern, weil sie eben so wohl auf die Verschiedenheit der Brüder selbst, als auf die ihrer Nachkommenschaften passen. So wenig nun aber im erstern Falle mit יַעֲבֹד die Unterordnung eines Jüngern unter den Erstgebornen gemeint ist, da der Spruch von Völkern handelt und nicht von Brüdern, eben so wenig findet der Apostel, der ihn von den Brüdern handeln läßt, blos das Herrenrecht des Erstgebornen ausgedrückt, welches dem jüngern eignen werde[3]). Man beruft

[1]) Gen. 25, 23. [2]) gegen Meyer, Baumgarten-Crusius, de Wette, van Hengel u. A. [3]) gegen Beck.

Digitized by Google

sich, um diese Deutung des δουλεύσει zu rechtfertigen, auf Gen. 27, 29. 37. 40. Aber als Isaak in der Meinung, seinen Erstgebornen vor sich zu haben, Jakob segnete, kann er doch mit den Worten הָוֵה גְבִיר לְאַחֶיךָ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ nicht blos haben sagen wollen, der Gesegnete werde die Stellung einnehmen, welche dem Erstgebornen selbstverständlich eignet. Das Erstgeburtsvorrecht vor den Brüdern und die Herrschaft eines Bruders über die anderen ist zweierlei, wie man 1 Chron. 5, 2 sehen kann; Isaak aber hat demjenigen seiner Söhne, welchem das erstere gehörte, auch die letztere zuzusprechen und damit, wie er es Gen. 27, 40 selbst ausdrückt, seiner übrigen Nachkommenschaft ein Joch der Dienstbarkeit aufzulegen gedacht. Und in der That sollte es auch so kommen, wie er es meinte, insofern nur der eine Sohn seines Vaters Erbe in der Art sein sollte, daß sein Geschlecht den von Abraham übererbten Beruf in freier Selbstthätigkeit erfüllte. Aber Jakob, nicht Esau, war hiezu bestimmt; es geschah, wie jene Offenbarung vorhergesagt hatte, welche, in diesem Sinne verstanden, Rebekka's bange Sorge um Jakob's Zukunft begreiflich macht. Denn nicht erst Rebekka's List hat gemacht, daß es so kam: es war zuvor Gottes Wille gewesen, daß es so kommen sollte. Oder, wie es der Apostel faßt, um den Gedanken auszudrücken, für welchen ihm diese Thatsache dienen soll, kein Gutesthun Jakob's oder Bösesthun Esau's hat jenen Spruch erst zur Folge gehabt, und bewirkt, sondern ein Verhalten Gottes, wie wir es Mal. 1, 2—3 benannt finden, liegt darin zu Tage. Denn nicht sowohl auf die Thatsache an sich, daß ein solches Offenbarungswort ergangen ist, als vielmehr darauf, daß es in der angegebenen Weise ergangen ist, bezieht sich das καθὼς γέγραπται. Dem Sinne, in welchem es der Apostel geltend macht, dient Maleachi's Ausspruch zur Bestätigung.

In welchem Sinne er es geltend macht, will erstlich aus dem Umstande entnommen sein, den er betont, daß es ergangen ist, ohne daß diejenigen, von denen es spricht, bereits geboren waren oder irgend Etwas, Gutes oder Schlimmes, gethan hatten. Eben weil es ihm hiebei nicht um Benennung des Zeitpunkts, wann der Spruch geschehen sei, an sich, sondern um die in der

Digitized by Google

Zeitangabe ausgedrückte Beschaffenheit des Vorgangs zu thun ist und er also die Verneinung des subjektlosen[1]) Participialsatzes in ihrer Bezüglichkeit auf den Hauptsatz gefaßt wissen will, schreibt er μήπω, nicht οὔπω[2]). Zum Andern lehrt der Absichtssatz ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, in welchem Sinne er die Vorhersagung geltend macht. Aus dem Absehen, mit welchem er sie geschehen sein läßt, ist es zu entnehmen. Da es μένῃ heißt, nicht μείνῃ, so kann der Vorsatz Gottes, welchen der Apostel meint, kein nur die beiden Brüder betreffender sein[3]). Einen göttlichen Vorsatz muß er meinen, welcher fort und fort in Kraft bleiben, durch nichts, was ihn thatsächlich aufhöbe, hinfällig werden soll[4]). Denn μένῃ für sich allein ist das Prädikat des Satzes und nicht μένῃ οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος[5]), was eine sowohl sprachlich als sachlich unmögliche und durch den Befehl, man solle οὖσα zwischendenken, nicht möglich zu machende Verbindung und um Nichts besser ist, als wenn man οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ohne zu bedenken, daß dann jedenfalls der Artikel wiederholt sein müßte, für eine nachträgliche Näherbestimmung zu dem Subjekte des Absichtssatzes genommen wissen will[6]). Was nun dieses Subjekt anlangt, so erscheint der Vorsatz Gottes, von welchem die Rede ist, durch κατ' ἐκλογήν, dessen κατά hier so wenig als sonstwo eine Abzweckung ausdrückt[7]), als ein solcher bezeichnet, für dessen Beschaffung maßgebend ist, daß es sich um Erkürung handelt[8]). Nun kann aber für die Beschaffenheit eines Vorsatzes nicht das Thun maßgebend sein, in welchem er zur Ausführung kommt, sondern nur der Willensinhalt, welcher sich zu dem Vorsatze gestaltet, etwas, nämlich dasjenige zu thun, worin der Willensinhalt sich verwirkliche. Wie sollte also ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ der Beschluß Gottes sein, den er dadurch vollzieht, daß er erkürt[9])? Aber auch „der auf Erkürung bezügliche, sie zum Gegenstand und Inhalt habende Vorsatz“[10]) übersetzen wir es nicht, wobei κατά nicht zu seinem Rechte käme; sondern Gottes Vorsatz

---

[1]) vgl. z. B. Xen. anab. 2, 1, 3. [2]) gegen Rückert. [3]) gegen van Hengel. [4]) vgl. z. B. Ps. 33, 11 LXX, 1 Kor. 13, 13. [5]) so z. B. Flatt, Rückert, Glöckler. [6]) gegen Fritzsche. [7]) gegen Krehl. [8]) vgl. z. B. 1 Tim. 6, 3; Tit. 1, 1. [9]) so Reiche. [10]) so z. B. Rückert.

Digitized by Google

ist als ein solcher bezeichnet, welcher seine Beschaffenheit davon hat, daß Gott erkürt, und dessen Ausführung also in einem Thun bestehen wird, welches dem Erküren gleichartig ist. Das Erküren ist ein freier Willensakt, der seine Voraussetzung nur in dem Erkürenden, nicht auf Seiten des Erkorenen hat. Ein hienach beschaffener Vorsatz wird also ein Thun des Erkürenden zum Inhalte haben, durch welches er den Erkornen zu dem macht, wozu er ihn erkoren hat. Unterscheiden wir solchergestalt zwischen dem, was maßgebend ist für die Beschaffenheit des göttlichen Vorsatzes, und zwischen dem, was seinen Inhalt bildet, so ist ersteres die Thatsache, daß er erkürt, letzteres sein mit dem Berufen anhebendes Thun: wie wir denn 8, 28 τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν gelesen haben und an der vorliegenden Stelle selbst eben deshalb Gott als den Berufenden bezeichnet finden. Einem göttlichen Vorsatze dieser Art und dieses Inhalts entspricht nun jene Vorhersagung Gottes in ihrer Unabhängigkeit von vorgängigem Thun derer, auf die sie sich bezieht. Wir finden ihn in ihr bewährt, und so dient sie also dazu, daß er in Kraft und Bestand bleibt, nicht sowohl für unser Erkennen, wie man den Absichtssatz fassen zu müssen glaubt, als vielmehr innerhalb der Schrift. Hat es aber hienach mit dem Inhalte des Absichtssatzes seine Richtigkeit, so konnte ihn der Apostel dem Participialsatze zur Seite stellen. Aus dem darin benannten Absehen, mit welchem das geschehen ist, was die angeführte Schriftstelle berichtet, erhellt eben so gut, wie aus den Umständen, unter denen es geschehen ist, in welchem Sinne es der Apostel geltend gemacht haben will.

Ausdrücklich sagt er es aber mit dem dritten Beisatze, den er vor ἐρρέθη αὐτῇ vorausschickt, mit den Worten οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος. Denn diese Worte irgendwie dem ἵνα unterstellt sein zu lassen, erlaubt schon οὐ nicht[1]). Man hat freilich behauptet, da das Hauptgewicht auf ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος fallen solle, sei οὐκ gerade recht an seiner Stelle[2]). Aber diese Behauptung ist um so nichtiger, je offenbarer aus dem Participialsatze erhellt, daß der Nachdruck des Absichtssatzes ganz eben so sehr auf der

[1]) vgl. van Hengel. [2]) so Meyer.

Digitized by Google

Ausschließung des Verneinten, als auf der Setzung des Bejahten liegen müßte. Gehört nun also οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος zum Hauptsatze, so sagt es, woher nicht und woher statt dessen es gekommen ist, daß Rebekka eine solche Antwort auf ihre Frage erhielt. Nicht von einem Thun kam es, nämlich nicht von einem Thun derer, die noch ungeboren waren, sondern von dem[1]), welcher beruft: eine Bezeichnung Gottes, welche sich daraus begreift, daß ein Berufen Gottes überall nicht statthaben könnte, wenn des Menschen Thun der bestimmende Ausgangspunkt dessen wäre, was es mit ihm wird. Daß dem nicht so ist, hat sich in der Vorhersagung gezeigt, welche Rebekka's noch ungeborne Söhne in eine sowohl der Gleichheit ihrer Herkunft, als dem geweissagten Gegensatze ihrer Beschaffenheit widerstreitende Stellung zu einander einwies. Der Gott, welcher die Menschen zu dem beruft, was sie kraft seiner Erkürung werden, ließ Rebekka diese Offenbarung zukommen, welche bestätigt, daß nicht des Menschen Art und Verhalten das Ursächliche ist, wornach sich Gottes Verhalten gegen ihn richtet, sondern daß Gottes erkürungsmäßiger Vorsatz im Geschicke des Menschen seine Verwirklichung findet: eine Auffassung jenes Offenbarungsworts, für welche sich der Apostel auf den angeführten Ausspruch Maleachi's allerdings berufen kann, weil der Prophet die Frage seiner Volksgenossen, wie so denn Jehova sie geliebt habe, in der Art von Jehova beantworten läßt, daß der Satz וְאֶת־יַעֲקֹב וְאֶת־עֵשָׂו שָׂנֵאתִי nach Maßgabe der vorausgeschickten Frage הֲלוֹא־אָח עֵשָׂו לְיַעֲקֹב verstanden sein will. Die Verschiedenheit des Geschicks der beiden Nachkommenschaften, deren eine den Untergang der andern überlebt, steht mit der brüderlichen Gleichheit der Ahnherren in einem Widerspruche, dessen Erklärung nur in der Verschiedenheit des Verhaltens Gottes zu suchen ist, so zwar, daß diese Verschiedenheit über die Gleichheit der Ahnherren hinaus liegt und früher ist, als sie. Den Gegensatz des Liebens und Hassens mit dem des Thuns, in welchem er sich erzeigt hat, des Annehmens und Verwerfens, zu vertauschen[2]), ist man eben so wenig berechtigt, als ihn in den eines Mehr und

[1]) 2 Kor. 2, 2. [2]) wie z. B. Philippi.

Digitized by Google

Minder von Liebe abzuschwächen[1]). Aber so viel ist richtig, daß er in Bezug auf dasjenige verstanden sein will, was die beiden Ahnherren als Brüder gemein hatten und von wo aus ihr und ihrer Nachkommen Geschick auseinanderging. Als Zwillingssöhne des Sohnes Abraham's schienen sie beide gleichermaßen bestimmt, Ahnherren des Volks Jehova's zu sein, was nun doch nur der eine geworden ist, so daß nur Jakob's Nachkommenschaft als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs bis zu Ende bleibt und einem glücklichen Ausgange seiner Geschichte entgegensieht, während die des Esau gleich anderen Völkern einem Untergange verfallen ist, von dem sie nicht wieder ersteht. Dieß ist es, was sich auf einen drüber zurück liegenden Gegensatz der Gesinnung Jehova's gegen Jakob und seine Nachkommenschaft und gegen Esau und die seine zurückführt, und in dieser Hinsicht wird er ausgesagt, ist aber dann auch wirklich der Gegensatz eines Hassens und Liebens, welches ganz gleicherweise den Nachkommenschaften, wie den Ahnherren oder richtiger gesagt, den Brüdern in ihrer Eigenschaft als Ahnherren gilt[2]). Es will eben auch hier wieder in Acht genommen sein, daß es sich in dieser Ursprungszeit des Heilsgemeinwesens um die Betheiligung an der Ahnherrnschaft des Volkes Gottes handelte. Von ihr zeigt der Apostel, daß sie weder in der leiblichen Herkunft eines Menschen noch in seinem Thun ihren ursächlichen Grund hatte, sondern in einem hierüber zurück liegenden Willen Gottes, der sich in Verheißung kund gibt und in Berufung vollbringt. Das gleiche Gesetz gilt dann aber auch jetzt, wo es sich um die Betheiligung an dem in Christo verwirklichten Heile handelt, und wer da meint, seine leibliche Herkunft oder sein Thun mache ihn zu einem Menschen, welcher das Heil, wenn es anders wirklich erschienen sei, für sich zu beanspruchen habe, der mißkennt das in der Anfangsgeschichte des Heilsgemeinwesens ersichtliche Gesetz. Es gibt keinen Anspruch auf das Heil Gottes, sondern einen göttlichen Heilswillen, welcher diejenigen umschließt, die Gottes Verheißung meint, und sich in der Berufung derer vollbringt, die er erkürt. Sie und nur sie sind Abraham's Ge-

[1]) wie z. B. Beck. [2]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

schlecht in dem Sinne, in welchem des Apostels Volksgenossen es sein müßten, wenn sein Herzeleid um sie seinen Grund darin haben sollte, daß sie es sind.

Er beweist, daß der in Israels Ursprungsgeschichte aufgezeigte, für die Zugehörigkeit zum Geschlechte Abrahams allein maßgebende vorgängige Wille Gottes schriftmäßige Wahrheit. I 9, 14—18.

Ueber zwei Gründe, aus welchen sich die Leser seinen verwunderbaren Wunsch erklären möchten, über den in dem Satze ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ und über den in dem Satze ὅτι οὐχὶ σπέρμα Ἀβραάμ ausgedrückten, hat sich der Apostel in der Art ausgesprochen, daß er seine Verneinung derselben, die des ersten mit wenigen Worten und mittelst einer allgemein gültigen Erinnerung, die des andern umständlicher und aus heilsgeschichtlichen Thatsachen rechtfertigte. Anstatt nun aber zu sagen, welche Bewandniß es mit der Ursache seiner Traurigkeit wirklich habe, sieht er sich veranlaßt, einem Einwurfe zu begegnen, welcher von Seiten derer, die es angeht, gegen seine Ausdeutung der zweiten jener heilsgeschichtlichen Thatsachen erhoben werden könnte. Sie könnten sagen, das heiße annehmen, daß bei Gott Ungerechtigkeit statthabe, indem man ihm ein Lieben und Hassen zuschreibe, welches keinen Grund hat in den Gegenständen desselben. Diese Folgerung zu entkräften, genügt dem Apostel die Erinnerung an die Schriftstelle וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם [1]), welche im Zusammenhange mit der vorhergegangenen Verheißung Jehova's, er wolle Mose die ganze Fülle seines Wesens erscheinungsweise zu schauen geben, das, was ihm hiemit widerfahren wird, als eine Erweisung seiner Güte bezeichnet, die ihren Grund lediglich in ihm selbst hat und nicht in der Beschaffenheit dessen, dem sie zu Theil wird. Denn diesen Sinn, daß ein Thun oder Sein lediglich im Handelnden seinen Grund hat, ohne von außen her bestimmt zu sein, oder nach den Umständen sich so oder anders gestalten wird, ohne sich im Voraus bestimmen zu lassen, haben die Sätze, in welchen dasselbe Verbum in derselben Person vor und nach einem Relativum steht. Die Behauptung, daß sie Unabänderlichkeit und Beharren ausdrücken[2]), hat den Gebrauch dieser Redeweise[3]) durchweg gegen sich und die wesentlich anders geartete

[1]) Exod. 33, 19. [2]) so Beck. [3]) vgl. Exod. 3, 14; 4, 13; 16, 23; 2 Sam. 15, 20; 2 Kön. 8, 1; Ezech. 12, 25.

Digitized by Google

Stelle Joh. 19, 22 nicht für sich. Mit Unrecht sagt man, die Uebersetzung sollte eigentlich lauten ἐλεῶ ὃν ἐλεήσω, weil Gott dem Mose die Begnadung, welche er ihm angedeihen lasse, als eine solche darstelle, die er eben gerade ihm zuwenden wolle[1]); und vollends unrichtig ist es, wenn man sagt, der Apostel verwende die Worte als einen allgemeinen Satz des Sinnes, Gott begnade jedweden, der in irgend einem gegebenen Falle der Gegenstand seines Erbarmens sei[2]). Das ἄν, welches der Uebersetzer dem Relativum beigibt[3]), ist nicht anders gemeint, als daß es den Gegenstand, auf den sich das Relativum bezieht, irgendwie fraglich oder bedingt[4]), von Umständen oder, wie im vorliegenden Falle, von dem Willen des Handelnden abhängig erscheinen läßt. Wenn wir Luc. 22, 10 οὗ εἰσπορεύεται lesen, so ist das bestimmte Haus gedacht, in welches der, von welchem die Rede ist, hineingehen wird; heißt es dagegen Marc. 14, 14 ὅπου ἂν εἰσέλθῃ, so ist ausgedrückt, daß es lediglich darauf ankommt, in welches Haus er hineingehen wird. Gleichermaßen würde hier ἐλεήσω ὃν ἐλεήσω von ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ sich nur dadurch unterscheiden, daß im erstern Falle der Gegenstand des lediglich in Gottes Willen stehenden göttlichen Thuns als der bestimmte gedacht wäre, auf den es eben gerichtet ist; wogegen im letztern Falle ausgedrückt ist, daß es die Richtung des göttlichen Thuns ist, welche zum Gegenstande desselben macht. Dieser Unterschied hindert übrigens nicht, daß auch in der Uebersetzung Mose als der Gegenstand des göttlichen Thuns gemeint ist. Denn um das handelt es sich, was Gott dem Mose thun will; wie denn וְחַנֹּתִי und וְרִחַמְתִּי im Anschlusse an das vorhergegangene Futurum אֶעֱבִיר nur futurisch übersetzt werden durfte, und zwar ohne daß damit eine andere Zukunft gemeint ist, als mit אַעֲבִיר[5]). Nur besagt der Grundtext nicht, daß Gott es gerade ihm thun will, sondern daß es Gottes freies Thun ist: wozu dann in der Uebersetzung hinzukommt, daß es als ein Thun bezeichnet erscheint, dessen Gegenstand damit gegeben ist, daß es sich auf ihn richtet. Da hätte

[1]) so de Wette. [2]) so Meyer. [3]) vgl. LXX Exod. 16, 23; 2 Sam. 15, 20; 2 Kön. 8, 1. [4]) vgl. z. B. Marc. 14, 14; Matth. 10, 11; Gal. 5, 17
[5]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

man nun nicht übersehen sollen, welch ein Gewicht darauf liegt, daß es Mose ist, an den dieses Wort Gottes erging. Um so weniger hätte man dieß übersehen sollen, als der Apostel durch die Wortstellung, zumal wenn τῷ Μωϋσῆ γάρ, nicht τῷ γὰρ Μωϋσῆ gelesen sein will, hinreichend darauf aufmerksam macht. Bei Niemandem hätte es nämlich so leicht den Anschein haben können, Gott sei durch das, was er war und gethan hatte, dazu bestimmt worden, ihm eine sonderliche Gnade zu erzeigen, als bei dem, von welchem Gott bezeugt hat בְּכָל־בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא[1]). Und eben ihm[2]) hat Gott die Gewährung seiner Bitte mit der ausdrücklichen Erklärung angekündigt, erstens, daß er darin eine Erzeigung seiner Güte gegen ihn, den bedürftigen, und seines Erbarmens mit ihm, dem leidvollen, zu erkennen habe, zweitens, daß nur in seinem eigenen göttlichen Willen seinen Grund habe, was er ihm thue, und drittens, daß er nicht anders dieses göttlichen Thuns Gegenstand werde, als indem es sich auf ihn richtet und ihn so dazu macht. Hat es diese Bewandtniß mit dem Hinweise auf das angezogene Gotteswort, so kann man nicht sagen, der Apostel schlage den Einwurf, dem er begegnet, nur zurück, statt ihn zu erledigen, indem er nur die Souveränität des göttlichen Erbarmungswillens geltend mache und das, wogegen der Einwurf gerichtet ist, auf die Spitze treibe[3]). Vielmehr macht er eine Thatsache geltend, welche beweist, daß unter allen Umständen, auch wenn der Mensch ein solches Zeugniß Gottes für sich hat, wie Mose, das Gute, das Gott erzeigt, Ausfluß seiner freien Güte und nicht durch des Menschen Verhalten ihm gleichsam abgedrungen ist. Hierdurch ist nun freilich nicht bewiesen, daß Ungerechtigkeit bei Gott nicht stattfinden könne, was aber auch nicht bewiesen sein wollte[4]); auch nicht, daß der mit der Frage um ἀδικία in Anwendung gebrachte Begriff δίκη hier Nichts zu schaffen habe[5]), was sich mit der Verneinung des Apostels nicht verträgt[6]); wohl aber, daß des Apostels Ausdeutung und Verwendung des über Jakob und Esau vor ihrer Geburt ergangenen Weissagungsspruchs keineswegs den Schein der Ungerechtigkeit auf Gott wirft.

---

[1]) Num. 12, 7. [2]) vgl. Beck. [3]) so z. B. Meyer, Philippi. [4]) gegen Rückert. [5]) so Beck. [6]) vgl. 3, 5 f.

Digitized by Google

Denn ungerecht wäre Gott, wenn er sein Verhalten gegen die Menschen dem der Menschen gegen ihn nachgängig und durch dasselbe bestimmt sein lassen könnte und es im einzelnen Falle nur nicht wollte. Aber so steht es eben nicht. Wenn selbst ein Mose die Begnadung, die ihm zu Theil wird, als eine freie Gabe Gottes anzusehen hat, die ihren Grund nicht in seinem Thun, sondern im Willen Gottes hat; so ist es ein in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen begründetes und also nicht ungerechtes Verhalten Gottes, welches der Apostel in dem an Rebekka ergangenen Spruche aufgezeigt hat: es entspricht dem in V. 16 gefolgerten Satze ganz ebenso, wie das gegen Mose, aus welchem der Satz gefolgert ist.

Eine Vervollständigung dieses Satzes ist wohl nicht thunlich, weil zu οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ein anderes Subjekt ergänzt werden müßte als zu ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ. Er bedarf ihrer aber auch nicht, da sich von selbst versteht, daß es sich um das handelt, wovon soeben die Rede gewesen ist, um göttliche Begnadung, deren Ursächlichkeit die Genitive nach den beiden Seiten des Empfangens und des Gebens ausdrücken. Der Satz besagt, wessen Sache es sei und nicht sei, daß sie geschehe. Im Sinne eines wesentlichen Verhältnisses, nicht einer blos äußerlichen Zuständigkeit besagt er, daß es nicht auf den ankomme, der die Begnadung haben will oder der nach ihr läuft, sondern auf den, der seine Güte dem Bedürftigen erzeigt, auf Gott. Denn θεοῦ dürfte wohl besser für Apposition zu τοῦ ἐλεοῦντος angesehen, als unmittelbar damit verbunden werden, weil zunächst doch nur ὁ θέλων und ὁ τρέχων einerseits und ὁ ἐλεῶν andererseits einander entgegengesetzt werden. Geschädigt wird der Gedanke des Satzes, wenn man als Subjekt τὸ ἐλεεῖσθαι, τὸ οἰκτείρεσθαι ergänzt[1]). Die Begnadung, um die es sich bei Mose handelte, nennt ja erst Jehova ein ἐλεεῖν und οἰκτείρειν, und daß er sie so nennt, gehört wesentlich zu dem Beweise, welchen der Apostel denen entgegensetzt, die von göttlicher Begnadung so sehr anders dachten, als er. Aber auch das führt ja leicht von dem Gedanken des Apostels ab, wenn man

[1]) so z. B. Meyer, Philippi.

Digitized by Google

auf Anlaß des οὐδὲ τοῦ τρέχοντος davon handeln zu müssen glaubt, wie sich hiemit reime, daß er sonst zum Laufen nach dem Ziele auffordert. Zu einer solchen Erörterung besteht gar kein Anlaß, da es hier lediglich um die Ursächlichkeit der Begnadung zu thun ist, daß sie nicht in dem Menschen, in seinem Wollen, begnadet zu werden, in seinem Laufen, mit dem er Begnadung zu erjagen meint, sondern in Gott, welcher aus freier Güte gibt, ihren ursächlichen Grund hat.

Zum Beweise, daß dem so ist, beruft sich der Apostel auf ein anderes Wort Gottes[1]), welches er aber dieß Mal ausdrücklich als ein Wort der Schrift einführt[2]), weil es ihm hier nicht sowohl um einen heilsgeschichtlichen Vorgang, als um den Ausdruck zu thun ist, aus welchem erhellt, wie das geschriebene Wort Gottes die hier in Betracht kommende Thatsache angesehen wissen will: womit auch zusammenhängt, daß nicht τῷ Φαραὼ γάρ voransteht, wie dem τῷ Μωϋσῇ γάρ gegenüber, wenn nur ein Beweis aus dem Gegentheil gegeben sein sollte, zu erwarten wäre, sondern λέγει γὰρ ἡ γραφή. Aber freilich erweckt gleich die Nennung dessen, an den das angeführte Schriftwort gerichtet ist, die Erinnerung an ein Widerstreben gegen den ausgesprochenen Willen Gottes, welches der Herstellung Israels zum Volke Gottes eben so sehr entgegen, als Mose's hingebende Treue ihr dienstlich war. Da sich voraussetzen läßt, daß der Apostel bei Anführung der Schriftstelle ihres Zusammenhangs eingedenk war, so werden wir nicht außer Acht lassen dürfen, daß ihr die Erzählung von der Seuche unter dem Vieh und von der Geschwürplage der Menschen vorausgegangen ist, welche Mose über Aegypten verhängt hatte, und daß mit Bezug hierauf seine Ankündigung dessen, was Land und Volk Aegyptens weiter noch betreffen sollte, mit den im Namen Jehova's gesprochenen Worten sich einleitet, „wenn ich jetzt meine Hand ausgestreckt und dich und dein Volk mit der Pest geschlagen hätte, so wärst du von der Erde weggetilgt worden", worauf dann die angeführten Worte folgen. Sie lauten im Grundtexte וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הָעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת־כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי

[1]) Exod. 9, 16. [2]) vgl. z. Gal. 3, 8.

Digitized by Google

בְּכָל־הָאָרֶץ, und ſtehen zum Nächſtvorhergegangenen in einem mit וְאוּלָם ſtark betonten Gegenſatze, welcher für die Bedeutung des הָעֲמִיד entſcheidend iſt. Denn im Gegenſatze zu וַהַכֶּחָד מִן הָאָרֶץ kann הֶעֱמַדְתִּיךָ nur heißen „ich habe dich fortbeſtehen, am Leben bleiben laſſen“[1]). In ſo fern hat alſo der griechiſche Ueberſetzer die Stelle damit richtig wiedergegeben, daß er ſchrieb: *καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.* Aber da er den vorhergehenden Vers futuriſch verſtanden hatte, ſo bezieht ſich *ἕνεκεν τούτου* allem Anſcheine nach auf das dort angekündigte Geſchick des Untergangs, welches den König jetzt betreffen werde, während בַּעֲבוּר זֹאת auf das nachfolgende בַּעֲבוּר הַרְאוֹתְךָ אֶת־כֹּחִי geht. Nach dem Grundtexte läßt alſo Jehova dem Könige ſagen, wenn er ihn jetzt nicht ſammt ſeinem Volke durch Peſt von der Erde vertilgt, ſondern nur mit der vorübergehenden Geſchwürkrankheit heimgeſucht habe, ſo ſei dieß um deswillen geſchehen, weil er ihn noch weitere Beweiſe ſeiner Macht erleben laſſen wolle, die ſeinem Namen zur Verherrlichung gereichen. In der Ueberſetzung dagegen iſt Jehova's Wort ſo gewendet, daß es heißt, der König ſei bis jetzt am Leben erhalten worden, um jetzt von der Erde vertilgt zu werden, als womit Gott ſeine Macht an ihm erzeigen will. Denn *ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοί* ſchreibt der Ueberſetzer, während der Grundtext בַּעֲבוּר הַרְאוֹתְךָ lautet. Der Apoſtel folgt ihm hierin, weicht aber ſonſt von ihm ab, indem die Stelle bei ihm lautet: *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.* Bei ihm kann ſich *εἰς αὐτὸ τοῦτο* nur aufs Folgende beziehen, wo er ſowohl בַּעֲבוּר als לְמַעַן mit ὅπως wiedergibt, um auszudrücken, was Gott auf dieſe Weiſe erzielen wollte. Es fragt ſich nur, wie er *ἐξήγειρα* meint. Von einem Anſtacheln zum Widerſtande gegen Gottes Geheiß kann keine Rede ſein[2]). Man hat nur die Wahl zwiſchen einem zwiefachen Gebrauche des Worts. Es heißt entweder Einen an einer Stelle,

---

[1]) vgl. z. B. 1 Kön. 15, 4; Exod. 21, 21. [2]) gegen Fritzſche, de Wette.

Digitized by Google

wo er zuvor nicht gewesen, erstehen lassen[1]), oder Einen, welcher liegt, es sei im Schlafe oder im Tode oder auf dem Krankenlager, von da empor oder hervor bringen[2]). Die erstere Bedeutung kann auch הֶעֱמִיד haben[3]), und der Apostel könnte es etwa so genommen haben, obgleich es in dem Zusammenhange, in welchem es hier steht, anders gemeint ist. Er wäre dann von dem Gedanken der Stelle auf einen weiter zurück liegenden, aber folgerungsweise berechtigten zurückgegangen. Was im Grundtexte von des Königs Verbleiben im Leben gesagt ist, das würde der Apostel von seinem Dasein überhaupt gesagt sein lassen. Denn seine Erhebung auf den Thron zu verstehen[4]), nöthigt weder der sonstige Gebrauch von הֶעֱמִיד[5]), welches allerdings gleichbedeutend wie הֵקִים vorkommt[6]), noch der von ἐγείρειν[7]) oder ἐξεγείρειν[8]). Aber es besteht auch kein zwingender Grund, den Apostel von dem Sinne abgehen zu lassen, in welchem הֶעֱמַדְתִּיךָ im Zusammenhange gemeint und vom griechischen Uebersetzer verstanden ist. Freilich aufrecht oder gar am Leben erhalten[9]) kann ἐξεγείρειν nicht heißen, wohl aber von Krankheit erstehen lassen[10]), und wenn der Apostel den Zusammenhang der Stelle vor Augen hatte, so konnte er das passivische διετηρήθης mit einem Worte ersetzen, welches das Thun Gottes, vermöge dessen der König noch größere göttliche Machterweisungen erlebte, stärker betonte als הֶעֱמַדְתִּיךָ. Statt nur zu sagen, Gott habe ihn am Leben bleiben lassen, während er ihn hätte hinwegraffen können, sagt er, Gott habe ihn von der Krankheit erstehen lassen, mit der er ihn geschlagen hatte und die ihm zur tödtlichen Pest hätte werden können.

Man pflegt das Verhältniß dieses angezogenen Schriftworts zu dem vorhergegangenen Satze so zu bezeichnen, der Apostel beweise den Inhalt des letztern daraus, daß es mit dem Widerspiele des ἑλεεῖν die gleiche Bewandtniß habe, wie seiner Behauptung zufolge mit dem ἑλεεῖν. Aber es dürfte sich doch wohl anders da-

---

[1]) vgl. z. B. LXX 1 Kön. 11, 14; Hab. 1, 6; Sach. 11, 16. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 6, 14. [3]) vgl. z. B. 1 Kön. 12, 32; Neh. 6, 7. [4]) so z. B. Glöckler. [5]) gegen Bengel. [6]) s. z. B. Neh. 6, 7. [7]) s. z. B. Matth. 11, 11. [8]) s. z. B. Sach. 11, 16 LXX. [9]) so noch Reithmayr. [10]) vgl. Jak. 5, 15.

Digitized by Google

mit verhalten. Auf keinen Fall wird das Verhältniß der Sätze so ausgedrückt werden dürfen, wer das unbedingte Recht habe, zu verderben, der habe auch das unbedingte Recht, zu begnadigen[1]). Denn von einem Rechte Gottes ist hier überall keine Rede. Daß alle Begnadung als freies Thun Gottes angesehen sein wolle und nicht in dem, was der Mensch ist oder thut, seinen ursächlichen Grund habe, war der Satz, welcher bestätigt sein wollte; und die Schriftstelle, welche der Apostel zu seiner Bestätigung verwendet, lehrt uns die Geschichte des Gotte widerstrebenden ägyptischen Königs so verstehen, daß Gott seine Macht erzeigen, seinen Namen verherrlichen wollte und zu diesem Zwecke dem Könige Raum und Möglichkeit gab, dasjenige zu thun, was Gottes Machterweisungen nach sich zog. Hieraus erhellt, daß auch der wider Gott Handelnde nicht Ursächer dessen ist, was damit geschieht, daß er so handelt: ein vorgängiger Wille Gottes erfüllt sich darin, als welcher gewollt hat, daß es geschehe, und die Dinge so geordnet hat, daß es geschieht. Wenn nun Gott da, wo der Mensch ihm widerstreitet, nicht etwa durch ihn in die Lage kommt, etwas zu thun, was seinen ursächlichen Grund in dem Menschen hat, sondern im Gegentheil die Lage schafft, in welcher es zu solchem Handeln des Menschen kommt, und also das, was er selbst gewollt hat, dadurch zu Wege bringt; wie viel mehr hat seine Begnadung dessen, welcher ihm dient, ihren ursächlichen Grund in ihm selbst und nicht in dem Thun des Menschen! In diesem Sinne hat V. 16 an V. 17 seine Bestätigung. Alles aber, was hinter μὴ γένοιτο gefolgt ist, faßt der Apostel in den abschließenden Satz zusammen ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει, dessen erste Hälfte wesentlich dasselbe besagt, wie jenes ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος, θεοῦ. Dort sahen wir alle göttliche Begnadung ursächlich auf Gott zurückgeführt, welcher damit seine Güte gegen den ihrer Bedürftigen erzeige, und hier, wo der Ton auf θέλει liegt[2]), wird Gottes Erzeigung seiner Güte als ein Akt bezeichnet, dessen Gegenstand Einer vermöge dessen ist, daß ihn Gott zum Gegenstande desselben machen will. Denn nicht so meint es der Apostel, daß Gott beliebig dem Einen seine

[1]) so z. B. Philippi. [2]) vgl. Meyer.

Digitized by Google

Güte erzeige und dem Andern nicht, als wenn geläugnet werden sollte, daß Gottes Wollen ein in sich selbst geregeltes sei[1]); sondern das ist die Meinung, daß Gottes Erzeigung seiner Güte in seinem eigenen Willen gründet und Vollzug des von ihm selbst Gewollten ist, und das soll geläugnet werden, daß Gott, wenn er Einem Güte erzeigt, hiemit etwas thue, was ihm durch den, welchem er es thut, aufgenöthigt und nicht ursprünglich von ihm selbst gewollt ist. Fremd ist diesem Gedanken des Apostels auch die Wendung, die man ihm gegeben hat, daß in uns nichts liege, was ihn veranlassen könnte, uns seine Güte zu erzeigen[2]). Denn nicht darum handelt es sich, ob diejenigen, denen er Güte erzeigt, und diejenigen, denen er sie nicht erzeigt, gleich oder verschieden beschaffen sind, sondern darum, daß es nicht erst ihre Beschaffenheit ist, welche Gott dazu bringt, es zu thun, daß vielmehr sein vorgängiger Wille es ist, den er ausrichtet, wenn er es thut.

Nur wenn man die erste Hälfte des Satzes in diesem durch die Betonung des θέλει gegebenen Sinne faßt, kann man die andere ὃν δὲ θέλει σκληρύνει entsprechend verstehen, ohne einen anstößigen Gedanken zu bekommen. Daß der Apostel mit σκληρύνει nichts Anderes meint, als was dem ägyptischen Könige gemäß der Vorhersagung Jehova's וַאֲנִי אַחֲזִק אֶת־לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת־הָעָם[3]) geschehen ist, versteht sich bei dem Zusammenhange des Satzes mit der vorher angeführten Schriftstelle von selbst[4]). Die wunderbaren Dinge, welche der König zu sehen, die Plagen und Schrecknisse, die er zu erleben bekam, hätten einen Eindruck auf ihn machen können, der ihn bestimmte, Israel ziehen zu lassen, nur um der Macht aus dem Wege zu gehen, die ihm darin entgegentrat. Daß er diesem Eindrucke nicht Raum gab oder immer wieder sich von ihm erholte, wird auf göttliche Wirkung zurückgeführt, die ihn zu dem Zwecke in sich selbst verfestigte, damit es zuletzt zu jener mächtigsten That Gottes kam, deren Erinnerung das ganze nachmalige Leben Israels beherrschte. Von dieser Wirkung Gottes auf den ägyptischen König ist nun in der angeführten Schriftstelle

---

[1]) so z. B. Fritzsche, Köllner, Krehl. [2]) so z. B. Reithmayr. [3]) Exod. 4, 21. [4]) gegen Beck u. A.

Digitized by Google

keine Rede gewesen, wohl aber davon, daß Gott seine Macht an ihm erzeigen wollte und ihm deshalb Raum und Möglichkeit gegeben hat, das zu thun, was zur Folge hatte, daß er die ganze Größe seiner Macht an sich zu erfahren bekam. Daß Gott jene ihn verfestigende Wirkung auf ihn geübt hat, was schon der Name Pharao ins Gedächtniß rief, brauchte der Apostel eben so wenig durch Anführung einer Schriftstelle geltend zu machen, als er zu sagen brauchte, daß er Mose die ganze Fülle seines Wesens zu schauen gegeben hat. Im letzteren Falle kam es auf ein Schriftwort an, welches diese Begnadung als eine im Willen Gottes ursächlich begründete Erweisung seiner erbarmungsvollen Güte bezeichnete, im erstern auf ein Schriftwort, welches die vorgängige Absicht Gottes betonte, um deren Verwirklichung es sich handelte, als er jene durch die Nennung Pharaos ins Gedächtniß gerufene Wirkung übte. Denn es soll eben nicht gesagt sein, was Gott dem Einen thue und dem Andern nicht, in welchem Falle allerdings auffiele, daß ἐλεεῖν und σκληρύνειν keinen klaren Gegensatz bilden, sondern daß er in dem, was er dem Einen und was er dem Andern thut, seinen eigenen Willen ausrichtet, sie zu Gegenständen solchen Thuns zu haben. Daß Verstockung die Verdammniß in ihrem Gefolge hat[1]) oder den Menschen in eine Verfassung bringt, in der er kein Gegenstand der göttlichen Huld mehr sein kann[2]), kommt für den Gegensatz von ἐλεεῖν und σκληρύνειν nicht in Betracht. Er ist vielmehr dadurch gegeben, daß nicht nur Gottes Erweisung seiner Güte, welche dem widerfährt, der ihm dient wie Mose, sondern auch die Wirkung Gottes, welche macht, daß der Mensch im Widerstreben gegen sein Geheiß beharrt, als ein Thun dargestellt werden soll, welches in ihm selbst, nicht außer ihm seinen letzten Grund hat und nicht erst durch das, was der Mensch ist oder thut, ihm abgenöthigt oder aufgedrungen, sondern seines eigenen Willens Vollzug ist: ein Verhältniß der beiden Sätze zu einander, welches mit sich bringt, daß sie weder durch καί, noch durch μέν — δέ verbunden sind, sondern δέ von dem ersten, welcher schon von V. 15 her fest stand, zu dem andern überleitet, um den es jetzt

[1]) so Philippi. [2]) so Meyer.

Digitized by Google

eigentlich zu thun ist und an den sich daher auch das Folgende anschließt.

daß menschliche Widerrede gegen diese Wahrheit unberechtigt. 9, 19–21.

Denn der Einwurf, welchen sich der Apostel von dem machen läßt, den er bei der Beantwortung der Frage μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ vor Augen gehabt hat, bezieht sich ja auf den Satz ὃν θέλει σκληρύνει. Er lautet dahin, daß dieser Satz, wenn es seine Richtigkeit mit ihm habe, mit der Thatsache, daß Gott Tadel ausspricht, unverträglich sei[1]). Vergeblich und ohne Grund hat man dem μέμφεσθαι eine stärkere Bedeutung „für strafwürdig erklären"[2]) oder gar „verdammen und mit Strafen belegen"[3]) zuertheilen wollen. Μέμφεσθαι heißt nichts dergleichen[4]), sondern nur etwa „anschuldigen" im Sinne des Bemängelns[5]), und es bedarf auch im vorliegenden Zusammenhange keiner andern Bedeutung, da der Sprechende nicht darüber sich beschwert, daß Gott ihm Unrecht thue, in welchem Falle freilich ein möglichst starker Ausdruck zu erwarten wäre, sondern zu Gemüthe führt, daß Gott dann keinen Grund mehr hätte[6]), irgend Etwas an dem Menschen auszusetzen — denn dieser schwächste Ausdruck ist nun gerade recht am Platze —, wenn es sich so verhielte, wie vorher ausgeführt worden war. Um deswillen nämlich hätte er keinen Grund mehr dazu, weil keine Widersetzlichkeit gegen seinen Willen statthätte. So nämlich lautet der Satz τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν. Wenn man den ersten Fehler begangen hat, die Frage τί οὖν ἔτι μέμφεται für ein Murren darüber zu nehmen, daß Gott nun doch auch noch straft, dann muß man freilich auch den zweiten begehen, τίς ἀνθέστηκεν für gleichbedeutend mit τίς δύναται ἀντιστῆναι oder τίς ἀντιστήσεται[7]) zu nehmen. Eine Berechtigung hiezu hat man nicht nachgewiesen: es ist eben so unzulässig, wie die Uebersetzung „wer hat widerstanden[8])?" Denn Jes. 40, 12, worauf man sich berufen hat[9]), heißt es in der Uebersetzung nicht umsonst τίς ἐμέτρησεν, und die Bemerkung, daß solcher Widerstand nicht vorkomme, sei der schlagendste Beweis für seine Unmöglichkeit[10]), thut Nichts zur Sache, indem eben gerade die Unmöglichkeit solchen Vorkommnisses aus-

[1]) vgl. 3, 7. [2]) so Reiche. [3]) so Krehl. [4]) vgl. Hebr. 8, 7—8. [5]) vgl. van Hengel. [6]) vgl. z. 3, 7. [7]) Weish. Sal. 12, 12. [8]) so z. B. Glöckler. [9]) so Tholuck. [10]) so Philippi.

Digitized by Google

gedrückt sein müßte. In Wahrheit aber will der Sprechende nicht sagen, es sei unmöglich, daß Jemand dem Willen Gottes Widerstand leiste, geschweige, daß er mit seiner Einrede die nicht zu läugnende Thatsache des göttlichen Verstockens bestreiten will; sondern um zu zeigen, daß es mit dem göttlichen Verstocken eine andere Bewandtniß haben müsse, als der Apostel mit den Worten ὃν θέλει σκληρύνει gesagt hat, macht er den Satz geltend, daß dann Niemand dem, was Gott will, entgegensteht und Widerpart leistet, und also auch Gott an Niemandem Etwas auszusetzen haben kann. Er meint auf diese Weise durch die Thatsache, daß Gott allerdings rügt und schilt, die Unrichtigkeit dessen zu erweisen, was der Apostel vom göttlichen Verstocken gesagt hat. Denn darum ist es ihm zu thun, jenen vorgängigen Willen Gottes zu beseitigen, auf welchen der Apostel das göttliche Verstocken des Menschen zurückgeführt hat. Es ist ihm ein unleidlicher Gedanke, daß er Gegenstand eines göttlichen Willens sein könnte, welcher sich mittelst Verstockung an ihm vollzieht, statt daß er durch das, was er ist und thut, Gottes Verhalten gegen ihn zu bestimmen meint.

Dieser Auffassung des Einwurfs würde die Beantwortung desselben widerstreiten, wenn sie so zu nehmen wäre, wie man sie zu nehmen pflegt. Der Apostel leitet sie mit μενοῦν ein, dessen Stellung an der Spitze des Satzes und dessen unmittelbare Verbindung mit γέ, welches auf diese Weise das betheuernde μέν selbst betont[1]), dem classischen Sprachgebrauche fremd, dessen Bedeutung aber die geläufige eines „Ja wohl" ist, welches mit dem Anschein der Billigung dessen, worauf geantwortet wird, einen desto schneidendern Widerspruch dagegen einführt[2]). Die Anrede aber ὦ ἄνθρωπε erinnert den Angeredeten allerdings[3]) daran, was er dem gegenüber ist, mit dem er rechtet, und betont dieß im Hinblicke auf τῷ θεῷ[4]). Wenn nun der Apostel den also Angeredeten fragt σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ, so meint man, er nehme dessen Frage τί οὖν ἔτι μέμφεται für eine Gegenrede, mit der er dem Schelten Gottes entgegentritt, welches er sich nicht gefallen

[1]) vgl. dagegen Herodot. 7, 152. [2]) vgl. z. B. Luc. 11, 28. [3]) gegen van Hengel. [4]) vgl. z. 2, 1.

Digitized by Google

lassen wolle. Allein wie stimmt dann hiemit seine zweite Frage μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι τί με ἐποίησας οὕτως, bei welcher es sich doch nicht darum handelt, daß der Mensch Gotte so, wie er ist, nicht recht ist, sondern vielmehr darum, daß es dem Menschen nicht recht ist, so zu sein, wie er ist? Auch sollte man meinen, wenn der Apostel jene Frage des Angeredeten eine erwiedernde Gegenrede nennt, so müsse ein Wort Gottes, welches er durch seine Frage entkräften oder widerlegen wollte, wirklich vorausgegangen sein. Der Apostel hatte sich auf jenen an Pharao gerichteten Ausspruch als auf ein Wort der Schrift bezogen, welches als solches ein dem Leser der Schrift geltendes Gotteswort ist, und dieses Gotteswort wird es also sein, welchem der Angeredete seine Frage entgegensetzt, mit der er zu beweisen meint, daß es sich so nicht verhalten könne, wie das Gotteswort es darstellt[1]). Nicht weil er sich Gottes Tadel nicht gefallen lassen will, wird er zurechtgewiesen, sondern weil er sich zu dem Zwecke darauf beruft, daß Gott Tadel ausspricht, um die Nichtigkeit des Gedankens zu erweisen, welcher doch in der angeführten Schriftstelle ausgedrückt liegt. Der Gedanke, daß der Mensch Gegenstand eines göttlichen Willens sein könne, welcher sich mittelst Verstockung an ihm vollzieht, ist ihm eben unleidlich.

Hiezu paßt nun die weitere Antwort des Apostels, welche er auf die Erinnerung folgen läßt, daß der Mensch nicht in der Lage sei, die Richtigkeit dessen, was Gott ihm sagt, bestreiten zu wollen. Wenn dieß nämlich im Allgemeinen gilt, so gilt für den vorliegenden Fall insonderheit der weitere Satz, daß das Gebilde seinen Bildner nicht darüber kann zur Rechenschaft ziehen wollen, warum er es so gemacht habe, wie er es gemacht hat. Natürlich ist hiebei nur an ein Gebilde zu denken, welches reden kann, und ist also nicht etwa daraus, daß ein Gebilde dieß seinem Bildner gegenüber nicht thue, der Schluß gezogen, daß es um so viel weniger dem Menschen zustehe Gotte gegenüber[2]). Um deutlich zu machen, warum sich der Mensch nicht darüber kann beschweren wollen, daß ihn Gott so und nicht anders geschaffen hat, faßt ihn

[1]) vgl. Luc. 14, 6; LXX Hiob 32, 12. [2]) so Glöckler.

Digitized by Google

der Apostel als Gebilde Gottes, seines Schöpfers. Denn das Verhältniß des Menschen als Geschöpfs zu Gott als seinem Schöpfer hat er im Sinne, und nicht ist die Meinung, daß Gott die sittliche Beschaffenheit des Menschen herstelle, wie er wolle[1]). Wenn man hiegegen geltend gemacht hat, daß der Töpfer seine Gefäße nicht schaffe, sondern so oder anders forme und bilde, und hienach ποιεῖν vom Zurichten, nicht vom Schaffen, verstanden wissen wollte[2]); so ist zu entgegnen, daß der Töpfer seine Gefäße allerdings in so weit schafft, als eben ein Mensch überhaupt Etwas schaffen kann, und daß die hierin liegende Einschränkung wegfällt, wo Gott als der Töpfer gedacht ist. Für den hebräischen Ausdruck יָצַר findet sich in einem Zusammenhange, wo er das göttliche Schaffen bezeichnet, vom griechischen Uebersetzer bald πλάσσειν[3]), bald ποιεῖν[4]) gebraucht, und unmittelbar neben einander kommt πλάσσειν für עָשָׂה vor und ποιεῖν für יָצַר[5]). Allerdings geht nun das οὕτως der Frage τί με ἐποίησας οὕτως in der Art auf die Weise des Schaffens, daß sie um der Beschaffenheit dessen willen, was dadurch zu Wege kam, Ursache des ausgedrückten Mißvergnügens ist, und nicht heißt es so viel als „unter solchen Verhältnissen, wenn es so steht[6])". Aber daß es sich hiebei nicht um eine sittliche Beschaffenheit handelt, sondern um die Bestimmung, wofür das Geschöpf geschaffen ist, erhellt, abgesehen von dem Zusammenhange mit der Schriftstelle, um deren Gültigkeit sich die Rede und Gegenrede bewegt, schon aus der mit ἤ angeschlossenen weitern Frage, ob etwa der Töpfer nicht Macht habe über den Lehm, aus einem und demselben Teige ein Gefäß mit ehrlicher und eines mit unehrlicher Bestimmung zu machen. Auf Gott und den Menschen angewendet heißt dieß, Gott habe gleicherweise Macht, Menschen werden zu lassen, welche wie Mose seine Güte zu erfahren bekommen sollen, und Menschen werden zu lassen, die im Voraus dazu bestimmt sind, wie Pharao als Gegenstände seines Zorns zur Offenbarung seiner Macht zu dienen. Die letzteren verstockt er

---

[1]) gegen Rückert, Krehl, Meyer, de Wette u. A. [2]) so Meyer. [3]) z. B. Gen. 2, 7; Sach. 12, 1. [4]) z. B. Jes. 45. 11. [5]) Jes. 29, 16. [6]) gegen Th. Schott.

Digitized by Google

dann,, was aber eben, nach Maßgabe der Geschichte Pharao's verstanden, etwas ganz Anderes ist, als Versetzung in diejenige geistige Verfassung, in welcher man kein Gegenstand göttlicher Huld sein kann[1]). Die göttliche Wirkung, welche den ägyptischen König fest machte gegen den Eindruck, den Mose's Worte und Werke wohl hätten auf ihn üben können, hat ihn nicht in eine andere sittliche Beschaffenheit umgesetzt, als in der sie ihn vorgefunden hatte, sondern hat nur gemacht, daß er letztere in derjenigen Richtung beharrlich bethätigte, in welcher er den ihm zugedachten göttlichen Gerichten verfiel. Eben weil es mit dem σκληρύνειν diese Bewandtniß hat, kann es als ein dem endlichen Zorngerichte nicht blos vorläufiges, sondern auch gleichartiges Thun Gottes dem ἐλεεῖν gegenüberstehen, welches, wie das Beispiel aus Mose's Geschichte gezeigt hat, den Menschen eben so wenig in eine andere sittliche Beschaffenheit umsetzt, als in der es ihn vorgefunden hat, sondern ihn Gottes Güte an sich erfahren läßt, wie der Verstockte seinen Zorn an sich zu erfahren bekommt. Beides aber, das ἐλεεῖν und das σκληρύνειν, ist Vollzug eines göttlichen Willens, welcher über das sittliche Sein und Verhalten dessen, dem es widerfährt, zurückliegt, indem Gott auch den Menschen, welchem letzteres widerfährt, mit der Absicht hat werden lassen, um an ihm einen Gegenstand seiner Zornesmachterweisung zu haben, was offenbar etwas ganz Anderes ist, als daß er ihn durch Machtübung böse gemacht hat[2]).

Der Mensch — so lautete die erste Antwort auf die Gegenrede des 17. Verses — hat dem Worte Gottes Raum zu geben und nicht durch Widerrede sich seiner zu erwehren. Und die zweite Antwort, dieser besondern Widerrede gegenüber, bewies dann ihre Unberechtigung aus dem Schöpferrechte Gottes. Aber diese Widerrede hatte ja einer Darlegung der schriftmäßigen Wahrheit von Gottes vorgängigem Willen gegolten, durch welche bewiesen worden war, daß mit der aus Israel's Ursprungsgeschichte entnommenen Erläuterung des Satzes οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ keine Ungerechtigkeit bei Gott gesetzt sei. Der allgemeine Gedanke, auf dessen Erörterung die von dieser Verneinung ausgegangene Darlegung

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Krehl.

Digitized by Google

geführt hat, ist auf den bestimmten Anlaß hin Gegenstand der Erörterung geworden, daß der Apostel die Israeliten nicht ohne Weiteres und als solche für Abraham's zum Heile Christi berufenes Geschlecht hatte gelten lassen. Daher wird er drittens das Thatsächliche dieses allgemeinen Gedankens, nämlich das vorgängige Wollen Gottes, nachdem er es zuvor in der Anfangsgeschichte des israelitischen Volksthums an Mose und Pharao als Schriftwahrheit aufgezeigt hatte, nunmehr in derjenigen geschichtlichen Wirklichkeit erfassen, um welche es sich bei dem Satze οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ gehandelt hat, und wird zeigen, wie es hier, also in der Gegenwart und Zukunft, geschichtlich gerechtfertigt erscheint. Und da der vorgängige Wille Gottes zunächst in seiner Richtung auf die dem Verderben Anheimfallenden beanstandet wurde, so wird die Rechtfertigung in einem Hinweise auf das Verhältniß bestehen, welches zwischen diesem und dem entgegengesetzten göttlichen Wollen statthat. So erklärt sich der Uebergang zu dem Satze geschichtlichen Inhalts, welcher sich in V. 22 f. anschließt, und die Form desselben entspricht der Beschaffenheit der Aufgabe, die wir hier gelöst zu sehen erwarten.

und daß jeder Gedanke an Ungerechtigkeit Gottes durch den Zusammenhang seines Willens, seine Zornesmacht zu erzeigen, mit seinem Willen, Gegenstände seiner Güte zu verherrlichen, ausgeschlossen ist, 9, 22—23.

Den Satz in der Art fragweise zu lesen, daß mit verschwiegenem, weil selbstverständlichem Nachsatze[1]) die Möglichkeit eines Falls zu bedenken gegeben wird[2]), ist an sich zulässig, wenigstens so lange man den Satz vorerst auf V. 22 beschränkt sein läßt und von der Schwierigkeit absieht, mit seiner vermeintlichen Fortsetzung im 23. Verse zurechtzukommen, Aber wie sollte sich eine solche Frage dem, was vorhergegangen ist, mit δέ anschließen? Man sagt, das δέ leite von der Abweisung des Gegners zur Widerlegung über[3]), während doch die vorhergegangene Frage selbst schon geeignet war, den Gegner dessen zu überführen, daß seine Widerrede sachlich unberechtigt ist. Etwas Anderes kann auch im Folgenden nicht geleistet werden wollen. Nun möchte mit δέ gar wohl zu einer weitern und andern Ueberführung fortgeschritten werden, nur aber nicht zu einer solchen, die etwas blos fragweise dem Gegner zu bedenken gibt, ob es nicht am Ende doch möglich

[1]) vgl. Akt. 23, 9. [2]) so z. B. Fritzsche, Meyer, de Wette, Tholuck, van Hengel. [3]) so Meyer.

Digitized by Google

oder, wo es sich wie hier um eine geschichtliche Thatsache handelt, ob es nicht wirklich sei. Dieß wäre nicht sowohl ein Fortschreiten von einer Entgegnung zur andern, als vielmehr von einer Weise der Entgegnung zu einer wesentlich andersartigen, und könnte nur so gemeint sein, daß die zweite stärker sein sollte als die erste. Einen solchen Uebergang zu vermitteln wäre aber δέ nicht geeignet[1]). Dazu kommt, daß in Wirklichkeit die neue Entgegnung vielmehr schwächerer Art wäre, und da müßte man sich doch wundern, wenn eine Entgegnung, die mit so schlagenden Beweismitteln angehoben hat, in diese so viel schwächere Form der Widerlegung ausliefe. Ein derartiger Fragesatz mit εἰ δέ ist geeignet, einer Aeußerung gegenüberzutreten, über welche der Gegner bedenklich gemacht werden soll, ob sie auch haltbar sei[2]), nicht aber den Abschluß einer Widerlegung zu bilden. Nehmen wir aus allen diesen Gründen von jener Auffassung Umgang, so entsteht die Frage nach dem Bedingungsnachsatze, ob er etwa doch ausgeblieben ist, oder ob εἰ δέ für sich allein den Vordersatz ausmacht. Letzteres erscheint deshalb unglaublich, weil hinter solchem Vordersatze, welcher den Inhalt der vorhergegangenen Frage als zugestandene Thatsache aufnähme, ein Nachsatz ganz andern Inhalts, ein auf das Schöpferrecht Gottes bezüglicher Nachsatz folgen müßte. Also bleibt nur die erstere Annahme für den Fall aufbehalten, daß sich wirklich kein Nachsatz findet oder, was dasselbe ist, da hinter V. 23 sicherlich keiner mehr folgt, daß dieser Vers ungeeignet erscheint, Nachsatz zu sein. In diesem Falle wäre zu erwarten, daß der Gedanke des 22. Verses, welcher den Vordersatz bildet, für sich allein nicht bestehen könnte, sondern des 23. Verses zu seiner Vervollständigung bedürfte. Dem ist aber offenbar nicht so. Die geschichtliche Thatsache, daß Gott mit dem Willen, seinen Zorn zu erzeigen und seine Macht kundzugeben, Menschen, die seinen Zorn zu erfahren bekommen sollten, langmüthig getragen hat, während sie bereits reif waren zum Verderben, diese geschichtliche Thatsache bildet einen vollständig abgeschlossenen Gedanken, welcher gar wohl den Inhalt eines Bedingungsvordersatzes ausmachen kann. Er thut dieß aber

[1]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 165. [2]) wie Aristoph. av. 371 f.

Digitized by Google

dann in der Art, daß der vorausgestellte Participialsatz, welcher aussagt, was für ein Wollen diesem göttlichen Thun zu Grunde liegt, der vorwiegend betonte Theil ist und sonach ein Nachsatz zu erwarten steht, welcher jenem Wollen Gottes ein anderes entgegensetzt. Man hat den Participialsatz so gefaßt, als ob er den Willen Gottes, seinen Zorn zu erzeigen und seine Macht kundzugeben, deshalb betone, weil dadurch ersichtlich werde, daß es Langmuth ist, wenn er desungeachtet diejenigen trug, welche Gegenstand seines Zorns waren[1]). Aber wenn dieß die Meinung wäre, so müßte ausdrücklich betont sein, daß es die einen und selben sind, welche Gott langmüthig getragen hat, und an welchen er seinen Zorn erzeigen, seine Macht kundgeben wollte. Statt dessen ist nur überhaupt gesagt, daß er solche getragen hat, welche bestimmt waren, seinem Zorn anheimzufallen, und in der Verfassung waren, verloren zu gehen.

Der Ausdruck σκεῦος hat hier in anderm Sinne den Genitiv ὀργῆς bei sich, als wenn die Feinde Babel's, durch welche Jehova sein Zorngericht an der Weltstadt vollzieht, כְּלֵי זַעְמוֹ heißen[2]) und in anderm, als wenn Paulus σκεῦος ἐκλογῆς genannt wird, aber mit einem folgenden Infinitivsatze, welcher die Bestimmung dieses Geräths aussagt, so daß ἐκλογῆς nur die Stelle eines Adjektivums vertritt[3]). Immer jedoch ist der mit diesem Ausdrucke Gemeinte um deswillen so genannt, weil er einem Andern zu Etwas dient[4]). Im vorliegenden Falle ergibt sich aus dem Zusammenhange, daß diejenigen σκεύη ὀργῆς genannt sind, welche Gotte dazu dienen sollen, daß er seinen Zorn nicht durch sie, sondern an ihnen erzeige. Solche hat Gott getragen, während sie so beschaffen waren, wie der Beisatz κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν besagt. Denn nicht von ihm sagen diese Worte Etwas aus, daß er sie in diese Verfassung gebracht habe[5]), sondern von ihnen, daß sie dazu gediehen waren und sich darin befanden[6]). In dieser ihrer Beschaffenheit, daß sie reif[7]) waren für das Verderben, hat sie Gott getragen, also das Verderben, für welches sie fertig waren und mit dessen Verhängung

[1]) so z. B. Fritzsche, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi. [2]) Jes. 13, 5. [3]) Akt. 9, 15. [4]) vgl. z. 1 Thess. 4, 4. [5]) gegen Meyer, de Wette. [6]) vgl. 1 Kor. 1, 10; 2 Tim. 3, 17. [7]) vgl. Luc. 6, 40.

Digitized by Google

er seinen Zorn erzeigen wollte, noch nicht über sie hereinbrechen lassen. Große Langmuth nennt dieß der Apostel, meint aber damit keineswegs, daß Gott es auf ihre Besserung abgesehen habe. Es ist ein Irrthum, wenn man behauptet, μακροθυμία, von Gott gebraucht, schließe immer den Zweck der Besserung ein[1]). Im Begriffe selbst liegt dieß sicher nicht, sondern μακροθυμεῖν ist entweder das Verhalten dessen, der sichs nicht zu lang werden läßt, auf etwas Gutes zu warten[2]), oder das Verhalten dessen, der sich Uebles anthun läßt, ohne seiner schnell müde zu werden[3]). Und so wird denn auch der Ausdruck wirklich von einem Verhalten Gottes gebraucht, welches nicht ein Warten auf Besserung, sondern nur Verziehung der Strafe ist[4]). An der vorliegenden Stelle aber kann er schon deshalb nicht anders gemeint sein, weil diejenigen, deren Ertragung als ein Thun göttlicher Langmüthigkeit vorgestellt wird, nicht nur σκεύη ὀργῆς, sondern σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν genannt sind. Dann steht aber auch dieses langmüthige Tragen Gottes in keinem Gegensatze dazu, daß er mit der That beweisen will, was es um seinen Zorn und welches seine Macht ist, in dem es Gott, wie bei dem ägyptischen Könige, an welchen die Worte θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ absichtlich zurückerinnern, mit seinem Tragen derer, die ihm zur Offenbarung seines Zorns dienen sollen, eben darauf absieht, schlüßlich seinen Zorn zu erzeigen, seine Macht kundzuthun. Wenn er nicht mit der That beweisen wollte, was es um seinen Zorn und welches seine Macht ist, so würden diejenigen gar nicht sein, die er langmüthig trägt. Eine Grundangabe ist nun aber θέλων freilich auch nicht[5]). Denn auch ohne die, welche dem Verderben anheimfallen, vorher langmüthig getragen zu haben, würde Gott seinen Zorn und seine Macht dadurch, daß er sie verderbte, mit der That beweisen: und wenn man sagt, er habe sie getragen, um seine Zornesmacht, wie an Pharao, schlüßlich desto gewaltiger zu beweisen, so legt man in den Participialsatz etwas ein, was er nicht enthält. Wohl aber benennt

[1]) so Tholuck. [2]) z. B. Hebr. 6, 15; Jak. 5, 8. [3]) z. B. Sir. 32, 22; Bar. 4, 25; Luc. 18, 7. [4]) vgl. 1 Petr. 3, 20 mit Gen. 6, 3. [5]) gegen de Wette, Rückert, Krehl u. A.

Digitized by Google

er dasjenige, was die Voraussetzung dieses langmüthigen Tragens Gottes ist und wornach es also beurtheilt sein will. Nicht darum handelt es sich, zu welchem Thun sich Gott durch sein Wollen hat bestimmen lassen, noch auch darum, was für ein Wollen ihn zu diesem Thun bestimmt hat, sondern darum, daß sein Thun mit einem Wollen, nämlich einem Wollen dieses Inhalts, verbunden war. Diesen Sinn hat der Participialsatz und so erklärt sich die nachdrückliche Voranstellung des θέλων. Das Gott Menschen, welche Gegenstände seines Zorns waren, langmüthig getragen hat, ist eine geschichtliche Thatsache, welche von selbst klar liegt. Aber was eigens gesagt sein will und auf Grund der vorausgegangenen Erörterung eigens gesagt wird, ist dieß, daß er dabei den Willen hatte, seinen Zorn zu erzeigen, seine Macht zu beweisen. Er hat jene Menschen nicht so getragen, daß er erst zusehen wollte, wie es mit ihnen würde, um dann hiernach an ihnen zu handeln, sondern hat es mit einem dabei schon feststehenden Willen gethan, mit dem Willen, zu beweisen, was es um seinen Zorn und was es um seine Macht sei.

Aber daß Gott solchen Willens war, wenn er Geräthe des Zorns langmüthig trug, dieß ist es ja eben, worüber eine Verständigung erzielt werden sollte, und man erwartet nothwendig, das hiezu Dienliche im Nachsatze zu finden. Die Verständigung bliebe aus, wenn V. 23 nicht Nachsatz wäre. Und was sollte er auch sonst sein? Καὶ ἵνα γνωρίσῃ an εἰς ἀπώλειαν anzuschließen und von κατηρτισμένα abhängen zu lassen[1]), ist weder sprachlich noch sachlich zulässig. Denn κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν ist eine in sich geschlossene adjektivische Näherbestimmung zu σκεύη ὀργῆς, aus welcher sich κατηρτισμένα nicht herausnehmen läßt, um ihm einen Zweck des καταρτίζειν anzufügen; und wie ein Zurichten von Geräthen des Zorns Gottes dazu dienen sollte, solche, denen er seine Güte erzeigt, mit seiner Herrlichkeit zu begnaden, ist gar nicht abzusehen. Wenn man nun nicht etwa annehmen will, daß ἵνα von einem Hauptsatze abhänge, welcher durch καί an ἤνεγκεν σκεύη ὀργῆς angefügt werden sollte, aber unausgesprochen geblieben ist[2]); so

[1]) so Rückert. [2]) so z. B. Tholuck, Philippi.

Digitized by Google

muß es einen Satz bringen, welcher zu ἤνεγκεν σκεύη ὀργῆς in gleichem Verhältnisse steht, wie der Participialsatz θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ. Die Gegensätzlichkeit aber, in welcher der Inhalt des Absichtssatzes ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους zu dem des Participialsatzes steht, bringt dann mit sich, daß καί im Sinne von „auch" gemeint ist. Als „und auch"[1]) müßte man es fassen, es müßte zur einfachen Verknüpfung des Absichtssatzes mit dem Participialsatze und zum Ausdrucke jener Gegensätzlichkeit des Inhalts beider Sätze zugleich dienen, wenn es einen weitern Bestandtheil des Bedingungsvordersatzes anfügte[2]). Daß dem aber nicht so ist, erhellt aus dem Zusammenhange. Denn es handelt sich keineswegs um einen Schluß einerseits aus der Thatsache, daß Gott mit dem Willen, seinen Zorn und seine Macht zu beweisen, Geräthe des Zorns langmüthig getragen hat, und andererseits aus seiner dabei stattgehabten Absicht, Geräthe seiner freien Güte mit seiner Herrlichkeit zu begnaden. Welches sollte auch dieser Schluß sein? Daß Angesichts des hiemit Geltendgemachten von einem Rechten mit Gott keine Rede sein könne, folgt weder im erstern noch im letztern Falle. Denn sein langmüthiges Tragen derer, die schlüßlich dem Verderben anheimfallen, kann doch ihnen selbst den Anstoß nicht heben, den sie daran nehmen, daß sie zu dem Zwecke geschaffen sein sollen, damit er seinen Zorn und seine Macht an ihnen beweise; und daß er sie auch mit dem Willen trägt, an Anderen anders zu thun, ist vollends nicht dazu geeignet. Ein anderes Ziel verfolgt der Satz, welcher sich ergibt, wenn man καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους in Verbindung mit dem sich dazu ergänzenden vorhergegangenen Hauptsatze für den Nachsatz erkennt, auf den es mit dem Bedingungsvordersatze abgesehen war[3]). Die sprachliche Möglichkeit dieser Auffassung ist damit gegeben, daß die nachdrucksvolle Vorausrückung des θέλων einerseits und die Gegensätzlichkeit des Inhalts des vorangehenden Participialsatzes und des nachfolgenden Absichtssatzes andererseits den Hauptsatz für den minder betonten und, was hiemit zusammen-

[1]) vgl. Bisping. [2]) so namentlich Meyer. [3]) so Ewald, Th. Schott.

Digitized by Google

hängt, zugleich für den diesen beiden Sätzen gemeinsamen Theil des Ganzen erkennen läßt. Die Thatsache, sagt der Apostel, daß Gott langmuthsvoll solche getragen hat, die sein Zorn treffen sollte, will nicht nur darnach beurtheilt sein, daß er dabei, wie im Vorhergehenden für solchen Fall gezeigt war, den Willen hatte, seinen Zorn und seine Macht kundzugeben, sondern auch darnach, daß er dabei zugleich beabsichtigte, über solche, denen er seine freie Güte erzeigen wollte, wie er sie denn im Voraus hiezu bereit gestellt hatte, den Reichthum seiner Herrlichkeit verklärend auszugießen und auf diese Weise kundzuthun. Dieser Zusammenhang des göttlichen Tragens der dem Verderben Entgegengehenden, welches zunächst als ein Thun des Gottes aufgefaßt sein will, der seinen Zorn zu erzeigen, seine Macht kundzuthun Willens ist, mit einer so gnadenvollen Absicht, die er an Andern zu verwirklichen gedenkt, dient in sofern zwar nicht dem Widerredner, der schon abgewiesen ist, wohl aber dem Leser gegenüber zur Rechtfertigung seines auf Kundgabe seiner Zornesmacht gerichteten Willens, als letzterer hienach nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit dem Gnadenrathschlusse bestimmend ist für Gottes Verhalten gegen diejenigen, an denen seine Zornesmacht sich offenbart[1]).

In der Verbindung von *γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ* mit *ἐπὶ σκεύη ἐλέους*[2]) sind zwei Vorstellungen in Eins gezogen, die Vorstellung, daß Gott die Welt sehen lassen will, wie groß der Reichthum seiner Herrlichkeit ist, und die andere, daß er diesen Reichthum von oben ausgießen will über solche, die ihm auf diese Weise dazu dienen, Güte zu erzeigen an Bedürftigen. Das Erstere geschieht in und mit Letzterem, indem durch die Mittheilung an die der Herrlichkeit Ermangelnden[3]) zu sehen kommt, wie reich die eigene Herrlichkeit Gottes ist, durch deren Mittheilung er sie verherrlicht[4]). Auch da, wo Gott die Macht seines Zorns beweist, offenbart er seine Herrlichkeit. Aber jetzt ist von einer Offenbarung derselben die Rede, welche Ausgießung derselben über solche ist, die einer Verherrlichung, wie sie auf diese Weise geschieht, bedürfen. Und diese Geräthe der Güte findet er nicht etwa

[1]) vgl. Th. Schott. [2]) vgl. z. 1, 18. [3]) vgl. 3, 23. [4]) vgl. 5, 2.

Digitized by Google

vor, er wird nicht durch die Beschaffenheit, in der sie ihm entgegentreten, erst dazu bestimmt, so an ihnen zu thun, sondern er hat sie, ehe sie das waren, als was sie jetzt seine Güte zu erfahren bekommen, voraus dazu bereit gestellt, Herrlichkeit zu besitzen. Denn ἑτοιμάζειν ist von καταρτίζειν so verschieden, wie ἕτοιμος von ἄρτιος, wie das Dasein vom Sosein, kann also nicht die Herstellung zu einer gewissen ethischen Beschaffenheit bedeuten[1]); und die Zusammensetzung mit πρό kann nicht einen innerhalb des göttlichen Rathschlusses gelegenen Akt daraus machen, daß es so viel wäre, wie vorherbestimmen[2]), weil sich dieß mit dem Begriffe des Daseins nicht verträgt, welcher dem ἕτοιμος wesentlich ist. Daß Gott die zu Herrlichkeit Gelangenden dafür hat werden lassen, Herrlichkeit zu besitzen, ist ja freilich Vollzug eines ihm innerlichen Willens gewesen. Aber hier kommt nicht sein Wille in Betracht, sondern die That, mit welcher er ihn ausrichtete, und nicht, was er ihnen zugedacht hat, ehe er sie werden ließ, sondern wofür er sie hat werden lassen. Mit dem Unterschiede von καταρτίζειν und ἑτοιμάζειν hängt nun auch zusammen, daß es κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν hieß und nicht ἃ κατήρτισεν, und ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν heißt und nicht προητοιμασμένα. Das eine Mal sollte betont sein, in welcher Verfassung sich diejenigen ihrerseits befanden, die Gott trug; daß andere Mal dagegen liegt der Nachdruck darauf, daß Gott es ist, der die zur Herrlichkeit Gelangenden dafür hat werden lassen, die Herrlichkeit zu besitzen, zu welcher sie dann dadurch gelangen, daß er die seine über sie ausgießt. Und auf Letzteres, auf diese Weise, den Reichthum seiner Herrlichkeiten kundzumachen, hat er es bei seinem Tragen derer, an welchen sein Zorn offenbar werden sollte, abgesehen. Denn wenn er mit diesen zu Ende geeilt wäre, so würde für die Erzeigung seiner Güte, die er sich aufbehalten hatte, kein Raum geblieben sein. Es ist nämlich kein allgemeiner Gedanke, den der Apostel hier ausspricht, sondern eine geschichtliche Thatsache, auf die er zurückschaut und auf die er sich berufen kann. Die Ladung zum Heile Christi, welche jetzt ergangen ist, läßt den Zweck ersehen, mit welchem Gott eine für das Verderben reife Welt getragen hat, statt sie zu verderben.

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Philippi.

Digitized by Google

In diesem Sinne fährt er fort οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς, mit καὶ die thatsächliche Wirklichkeit der ergangenen Berufung als Bestätigung dessen betonend, was er von der Absicht des göttlichen Tragens gesagt hat, und nicht von der Bereitstellung derer, welche Herrlichkeit besitzen sollten, aufsteigend zu ihrer erfolgten Berufung[1]). Daß Letzteres nicht die Meinung des καί und nicht der vom Apostel beabsichtigte Redefortschritt ist, erhellt schon aus der Verschiedenheit des vorherigen und des nunmehrigen Objekts[2]). Denn vorher war das Objekt ein unbestimmtes, jetzt dagegen ist es ein durch die Apposition ἡμᾶς bestimmtes. Sollte καί ein Aufsteigen von προητοίμασεν zu ἐκάλεσεν ausdrücken, so stände diese Apposition nicht erst beim relativischen Objekte des letztern Verbums, sondern es hieße οὓς προητοίμασεν ἡμᾶς εἰς δόξαν, οὓς καὶ ἐκάλεσεν. So aber bezieht sich οὓς auf σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, und nicht auf σκεύη ἐλέους allein, und folglich weist καί auf das Verbum zurück, von welchem dieses Objekt abhängt, und nicht auf das Verbum des Relativsatzes, welcher einen Bestandtheil der Benennung dieses Objekts bildet. Das, wovon der Apostel gesagt hat, daß es Gott beabsichtigt habe, ist in der Berufung, welche an die nunmehrigen Christen ergangen ist, wirklich geschehen, und zwar so, daß sich Gott offenbar nicht durch das, was sie waren, zu ihrer Berufung hat bestimmen lassen. Denn wie hätte er sonst auch aus dem Völkerthum diejenigen berufen, über die er den Reichthum seiner Herrlichkeit ausgießen will? Wären es nur Juden, so könnte man etwa meinen, ihre Zugehörigkeit zu dem Volke, welches im Gegensatze zur übrigen Welt seine Gemeinde war, habe ihn dazu bestimmt, sie zum Empfange der Herrlichkeit zu berufen, welche der Gemeinde seines Sohnes zugedacht ist. Nun aber die Berufung auch an Heiden ergangen ist, so sieht man ja, daß sie kraft eines vorgängigen Willens Gottes geschieht, welcher früher ist, als irgend ein Sosein derer, welche berufen werden, und in dessen mit ihrem Eintritte ins Dasein beginnender Verwirklichung sie ein Thun der freien Güte Gottes zu erkennen haben.

Wenn nun der Apostel im Anschlusse hieran mit den Worten ὡς καὶ

welcher Zusammenhang in der jetzt erfolgten Berufung von Juden u. Heiden darliegt 9, 24—26.

[1]) so Meyer. [2]) gegen de Wette.

Digitized by Google

ὃν τρόπον Ὡσηὲ λέγει die beiden Verheißungen וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אָתָּה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר־יֵאָמֵר לָהֶם לֹא־עַמִּי אַתֶּם [1]) und יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל־חָי [2]) als übereinstimmig mit dem, was er selbst gesagt hat, anzieht; so ist von vorn herein undenkbar, daß er des Zusammenhangs, in welchem sie stehen, so vergessen oder so unbekümmert um ihn gewesen sein sollte, wie diejenigen es sich vorstellen müssen, die ihn auf die Berufung der Heiden bezügliche Verheißungen aufzeigen und in Erinnerung bringen lassen. Es wäre wohl schwerlich ein Jude zu finden gewesen, der nicht sofort die unbegreifliche Verkehrtheit einer solchen Deutung unzweifelhaft klarer Schriftstellen gerügt hätte; und so leeres Gerede, wie daß ja Gottes Verfahren gegen das abtrünnige Israel das Gesetz seines Thuns gegen die Abtrünnigen überhaupt und die Verkündigung der Wiederannahme des in seinem Abfalle den Heiden gleich gewordenen Israel auch eine Weissagung der Annahme der Heidenwelt enthalten habe, oder daß die gesammte Heidenwelt nur als eine Erweiterung des abgöttischen Zehnstämmevolks zu betrachten sei [3]), hätte ihn sicherlich nicht daran gehindert. Dem Volke, zu welchem Hosea redete, galt der Spruch, mit welchem er den Namen der Tochter seines Weibes לֹא רֻחָמָה deutete, כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל, und der andere, mit welchem er den Namen ihres Sohnes לֹא עַמִּי deutete, כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא־אֶהְיֶה לָכֶם. Demselben Volke gilt dann aber auch die Verheißung וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אָתָּה. Und nun vollends die andere Stelle, wo den angeführten Worten der Satz וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא־יִמַּד וְלֹא יִסָּפֵר unmittelbar vorangeht! Die erstere Verheißung stellt der Apostel mit Vereinfachung ihrer Form so um, daß sie lautet, καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην. Wenn er dabei anstatt ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου εἶ σύ, wie es dem Grundtexte genau entsprechend in der alexandrinischen Uebersetzung heißt, καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου schreibt, so hat dieß seinen Grund in keiner besondern Absicht, wie etwa um den Spruch in unmittelbarere Beziehung zu dem

[1]) Hos. 2, 25. [2]) Hos. 2, 1. [3]) so Philippi.

Digitized by Google

Satze οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς zu bringen[1]): bei welcher Annahme man ihn wohl gar καλεῖν beide Male im Sinne des Berufens meinen ließ[2]), ohne zu beachten, daß das eine Mal ἡμᾶς nur Appositionist zu οὓς, das andere Mal dagegen λαόν μου Objektsprädikat zu τὸν οὐ λαόν μου. Es ist nur dieselbe Vereinfachung, wie sich an der andern Stelle auch in der alexandrinischen Uebersetzung לָהֶם יֵאָמֵר mit κληθήσονται wiedergegeben findet. Daß der Apostel die zweite Stelle mit der ersten ganz in Eins gezogen habe, ist nicht nothwendig anzunehmen, da er καί als Verbindung der eben dadurch unterschiedenen Stellen gemeint haben kann[3]), und es ist auch nicht wahrscheinlich, weil ihm die zweite Stelle noch eine besondere Bedeutsamkeit hat, um derentwillen er sie anfügt, dann aber auch sicherlich unterscheidet.

Denn sie besagt ihm nicht blos eben dasselbe, wie die erste, was im Grundtexte der Fall wäre, wenn בִּמְקוֹם אֲשֶׁר nur so viel sein sollte als „anstatt daß"[4]). Mit gutem Grunde folgt er der alexandrinischen Uebersetzung, ja betont noch eigens, indem er das in dem bessern Texte derselben vorfindliche καὶ αὐτοί durch ἐκεῖ ersetzt, die Selbigkeit des Orts, wo die von Israel Söhne eines lebendigen Gottes werden genannt werden, nachdem zuvor daselbst zu ihnen gesagt worden war „ihr seid nicht mein Volk". Wäre die Meinung des Grundtextes nur die, daß das Eine an des Andern Stelle treten werde, so könnte es im Relativsatze nicht heißen יֵאָמֵר, sondern das Eine müßte als vergangen bezeichnet sein, wenn das Andere eintritt. So aber wird von demselben Orte Beides als zukünftig ausgesagt. Denn die Vorhersagung ist eine zwiefache, daß zu ihnen gesagt werden wird „ihr seid nicht mein Volk", und daß sie eben daselbst und also nicht im heiligen Lande, was sich wieder mit dem Futurum des Relativsatzes nicht verträgt[5]), sondern in der Fremde, wo Jehova sie verläugnen wird, Söhne eines lebendigen Gottes werden genannt werden. Derselbe Gott, der sie zuerst verläugnet, wird sich hernach als einen lebendigen Gott

[1]) so Meyer. [2]) so Fritzsche. [3]) vgl. Hebr. 1, 10. [4]) so Hitzig. Ewald. [5]) dieß auch gegen Hengstenberg Christol. des A. T. I. S. 254 und Wünsche z. d. St.

Digitized by Google

an ihnen erzeigen, wenn er sie nämlich aus der Fremde in die Heimath wiederholt. Wenn also Jehova seine Gnade ihnen zuwendet, so ist dieß eine Wiederherstellung in dasjenige Verhältniß zu ihm, dessen sie durch ihre Schuld verlustig geworden waren. Sie sind dem Völkerthum gleich geworden, welches nicht sein Volk ist, und befinden sich außerhalb seines Landes in den Ländern des Völkerthums. Sonach verneint das Schriftwort dieser Verheißung allen Unterschied zwischen dem jüdischen Volke und dem Völkerthume, vermöge dessen Gott zur Begnadung des ersteren durch das, was es seinerseits ist, veranlaßt wäre und steht hiedurch in Einklang mit des Apostels Geltendmachung der Thatsache, daß Gott die Gegenstände seiner erbarmungsvollen Güte nicht nur aus dem jüdischen Volke, sondern auch aus der Völkerwelt berufen hat. Denn nicht darauf kam es dem Apostel an, in der Schrift nachzuweisen, daß auch Heiden berufen werden sollten, sondern darauf vielmehr, die von der Schrift verheißene Begnadung als eine That Gottes aufzuzeigen, welche ihren Grund nicht in der Verfassung derer habe, denen sie zu Theil wird. Wäre Ersteres der Fall und ginge nun der Apostel von dem, was den Heiden gilt, zu dem über, was den Juden gilt, so würde er nicht fortfahren Ἡσαΐας δέ, sondern ὑπὲρ δὲ τοῦ Ἰσραήλ, da ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ zwar allerdings auch an letzter Stelle betont ist, aber den Ton des Gegensatzes, zu welchem übergegangen würde, nur an erster Stelle haben könnte[1]).

und sich der Schriftweissagung zufolge an Israel bewähren wird. 9, 27–29.

Weil die jesaianische Stelle der mit gesteigertem Nachdrucke gesprochene Auslauf eines längern zuvor vom Gericht über Assur handelnden Zusammenhangs ist, drum schreibt der Apostel κράζει, und weil es wohl befremdlich sein möchte, daß ein Weissagungsspruch solchen Inhalts dem Volke der Verheißung gilt, drum schreibt er κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ. Es hat nämlich mit der Stelle diese Bewandniß. Von der Bedrohung der wider Israel feindlichen Weltmacht herkommend, welche Jehova schlüßlich verderben werde, geht Jesaja 10, 20 zur Zeichnung der Wandlung über, die alsdann mit Israel vorgegangen sein wird. Der Nachblieb Israels, sagt er, wird dann nicht mehr auf die Weltmacht sich stützen und

[1]) gegen Meyer.

Digitized by Google

verlassen, sondern auf Jehova, seinen Gott. Ein Nachblieb, Jakobs Nachblieb, wird umkehren zu einem starken Gotte, im Gegensatze nämlich gegen die Zeit, wo Israel auf menschliche Macht sein Vertrauen gesetzt hatte. So deutet der Prophet den Namen seines Sohnes שְׁאָר יָשׁוּב, welcher zusammt seinem eigenen יְשַׁעְיָהוּ den Inbegriff dessen bildete, was er vom Ausgange der gegenwärtigen Weltzeit zu weissagen hatte[1]). Wenn er nun mit dem vom Apostel angezogenen Zurufe כִּי אִם־יִהְיֶה עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם שְׁאָר יָשׁוּב בּוֹ fortfährt, so ist durch den Zusammenhang mit dem vorhergegangenen Verse, wo der Ton auf שְׁאָר gelegen hat, allerdings sichergestellt, daß auch hier die gleiche Betonung statthat, aber ohne daß man berechtigt ist, unter שְׁאָר einen Resttheil des Volks zu verstehen, auf welches sich das Suffixum von בּוֹ bezieht. Denn der hiebei angenommene Gebrauch des בְּ ist unerweislich[2]): man kann nur übersetzen „ein Nachblieb wird umkehren in ihm“[3]). In dem Volke Israels nämlich, welches dann sein wird, und welches der Prophet von dem Israel unterscheidet, zu dem er redet, wird ein Nachblieb umkehren. Mit anderen Worten: es wird die Umkehr eines Nachbliebs sein, wenn Israels Volk umkehrt, und wäre es auch zahllos wie der Sand am Meer. Der bei der andern Auffassung sich ergebende Gedanke würde nur dann zulässig sein, wenn שְׁאָר einen kleinen Rest bedeutete. So aber besteht zwischen der Vorstellung einer zahllosen Menge und dem Begriffe eines Nachbliebs gar kein Verhältniß des Gegensatzes. Dazu kommt, daß שְׁאָר ein aus dem Vorhergegangenen her feststehender Begriff ist, welcher nicht die Vorstellung einer kleinen Zahl gewährt, sondern gleichbedeutend ist mit פְּלֵיטָה. Das Volk Israels, welches umkehren wird, mag es noch so zahlreich sein, ist ein Nachblieb um deswillen zu nennen, weil es aus einer schweren Drangsalszeit hervorgegangen ist. Und dieß soll Israel sich gesagt sein lassen, anstatt sich solcher Verheißung, wie sie Hos. 2, 1 vorlag, in falscher Weise zu getrösten. Es soll sich auf jene Drangsalszeit gefaßt machen, die es bestehen

---

[1]) vgl. Jes. 7, 3. [2]) vgl. Knobel z. d. St. [3]) vgl. z. B. Deut. 10, 22; Ps. 68, 5.

Digitized by Google

muß, ehe es die Heilszeit erlebt, wie dieß der Name שְׁאָר יָשׁוּב weissagte. Der darauf folgende Satz כְּלָיוֹן חָרוּץ שֹׁטֵף צְדָקָה widerstreitet dieser Auffassung nicht. Freilich wenn man übersetzt „Vertilgung ist streng beschlossen, daherfluthend Gerechtigkeit“ [1]), dann muß man meinen, es sei eine Androhung der Art vorhergegangen, wie etwa, daß von der zahllosen Menge Israels nur ein kleiner Rest übrigbleiben werde; ja man sollte sich dann eigentlich wundern, daß auch nur ein Rest nachbleibt, da doch Vertilgung beschlossen ist. Aber schon das ist unmöglich, daß der Prophet sagen soll, eine beschlossene Vertilgung bringe gleichsam wie einen Wogenschwall Gottes Zorngerechtigkeit herbei. Müßte es nicht vielmehr umgekehrt heißen, Gottes Zorngerechtigkeit bringe daherfluthend auf ihren Wogen eine Vertilgung herbei? Sodann heißt חָרוּץ keineswegs so viel als streng oder unwiderruflich beschlossen. חָרוּץ und נֶחֱרָץ ist scharf zugeschnitten oder abgeschnitten, wie etwa eine unerstreckbar, unüberschreitbar abgegränzte Zeit [2]). Wäre nun das Garausmachen, welches כְּלָיוֹן bedeutet, im Sinne einer Vertilgung gemeint, so würde dazu חָרוּץ eben so wenig passen als שֹׁטֵף צְדָקָה. Desto besser paßt zu beidem ein Garausmachen im Sinne des Endemachens. כְּלָיוֹן חָרוּץ ist ein Endemachen, welches wirklich und wahrhaftig ein Ende macht, ohne daß noch wieder Etwas über dasselbe hinaus zu erwarten ist, worin sich das fortsetzte, dem ein Ende gemacht sein soll. Ein solches Endemachen ist es nun, welches wie ein hereinbrechender, überfluthender Wogenschwall Gerechtigkeit herbeibringt. Denn nicht Prädikat ist חָרוּץ zu כְּלָיוֹן, sondern Adjektivum, da sonst dasjenige, was nothwendig Prädikat sein muß, שֹׁטֵף צְדָקָה, zum Adjektivum würde. Fragen wir nämlich nach dem Gedanken, welchen dieser Satz kann anschließen sollen, so wird der Inhalt des vorhergehenden eine ganz andere Auffassung des Begriffs צְדָקָה nahe legen, als den der göttlichen Zorngerechtigkeit. Wenn Israel umkehrt, nämlich wie יָשׁוּב durch das vorhergegangene יָשׁוּב אֶל־אֵל גִּבּוֹר näher bestimmt ist, zu seinem Gotte um-

[1]) so z. B. noch Delitzsch. [2]) vgl. Hiob 14, 5.

Digitized by Google

kehrt, dann ist ein Stand der Dinge vorhanden, wie er sein soll. Und von diesem Stande der Rechtbeschaffenheit[1]) heißt es denn, daß ein scharf eingeschnittenes, keine Weitererstreckung des jetzigen Weltzustands zulassendes Endemachen wie mit überfluthendem Wogendrang ihn herbeibringe. Denn, fährt der Prophet fort, ein Ende, und das scharf eingeschnitten ist und unüberschreitbar[2]), schafft Jehova inmitten der ganzen Erde, ein Ende also, welches die ganze Menschenwelt angeht, wenn er es inmitten derselben, nämlich im heiligen Lande, beschafft.

Die Anführung des Apostels weicht dies Mal sehr wesentlich ab von dem Wortlaute der Stelle in der alexandrinischen Uebersetzung. In letzterer lautet sie: *ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται · λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον κύριος ποιήσει ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ.* Der Apostel dagegen schreibt: *ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται · λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.* Denn daß die in dieser Gestalt seines Textes fehlenden Worte *ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον* nur von den Abschreibern übersehen oder absichtlich weggelassen worden seien, ist viel unwahrscheinlicher, als daß man sie für versehentlich ausgefallen hielt und eintragen zu sollen meinte. Sind es doch dieselben Handschriften, in denen sie fehlen und in denen sich statt des *κατάλειμμα* der alexandrinischen Uebersetzung das sicherlich ächte *ὑπόλειμμα* findet; und steht doch, daß sie fehlen, mit der Verknüpfung der beiden Sätze durch das von hier aus auch in den Text der alexandrinischen Uebersetzung eingeschobene *γάρ* im engsten Zusammenhange, indem dieses *γάρ* die Stelle des dortigen *ὅτι* einnimmt. Der Apostel hat nämlich den Satz כְּלָיוֹן חָרוּץ שֹׁטֵף צְדָקָה übergangen, und zwar mit gutem Bedacht, weil er, wenn einmal יָשׁוּב mit *σωθήσεται* übersetzt war, einen hiezu nicht passenden Gedanken gab. Im Zusammenhange des Grundtextes ist ja, wie wir sahen, יָשׁוּב nicht von einer Wiederherstellung aus Unheil zum Heil, sondern von einer Umkehr zum Gotte des Heils gemeint, und dazu paßt dann, was der folgende Satz von der Her-

[1]) vgl. Drechsler z. d. St. [2]) vgl. Jes. 28, 22; Zeph. 1, 18.

Digitized by Google

beibringung eines richtigen Stands der Dinge, eines Stands der Rechtbeschaffenheit sagt, nicht aber paßt es zu dem σωθήσεται der griechischen Uebersetzung. Da nun der Apostel, für den es sich in seinem Zusammenhange um Israel's endliches Gelangen zum Heile handelte, die Verheißung seiner schlüßlichen Zukehr zu Jehova in diesem Sinne faßte und deshalb die Wiedergabe des יָשׁוּב mit σωθήσεται sich aneignete; so that er wohl daran, den folgenden Satz bei Seite zu lassen und die erklärende Begründung, welche sich im Grundtexte ihm anschließt, gleich mit der Verheißung selbst zu verbinden. Er hat aber wohl auch letztere richtiger verstanden, als der Uebersetzer. Denn der Uebersetzer, welcher ἐὰν γένηται und τὸ κατάλειμμα αὐτῶν schrieb, hat den Propheten so verstanden, als ob er das Gelangen zum Heil auf einen übrig bleibenden Rest des vorher zu zahlloser Menge angewachsenen Volks einschränkte. Der Apostel dagegen, welcher ἐὰν ᾖ schreibt und τὸ ὑπόλειμμα ohne αὐτῶν, versteht richtig, daß der Nachblieb, welcher Heil erlangt, mit dem Volke eins ist, von welchem der Fall gesetzt wird, daß es alsdann so zahllos ist wie der Sand am Meere. Er gibt, indem er die Stelle so versteht, seine Einsicht in die Beziehung zu erkennen, die zwischen ihr und Hos. 2, 1 statthat: eine Einsicht, die sich auch darin kundgibt, daß er abweichend vom Grundtexte wie von der Uebersetzung ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ schreibt, weil er dabei der Worte Hosea's וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם sich erinnert und an sie erinnern will. Hat er ja doch unmittelbar vorher hinter einer dem Orte nach spätern Stelle Hosea's die allernächst auf jene Worte folgende Verheißung dieses Propheten angeführt[1]). Was Jesaja mit Rücksicht auf diese Verheißung Hosea's geschrieben hat, schließt sich ihm um so natürlicher an sie an, als beider Propheten Namen dieselbe weissagende Bedeutung haben und der eine den Namen des Sohnes seines ehebrecherischen Weibes לֹא עַמִּי, der andere den Namen seines eigenen Sohnes שְׁאָר יָשׁוּב, also jeder einen mit weissagender Bedeutung gegebenen Namen, dabei im Sinne hat.

Das Wort Hosea's war eine Verheißung, das Wort Jesaja's

[1]) vgl van Hengel.

Digitized by Google

lehrte sie recht verstehen. Wie groß auch, sagt Jesaja, die Menge des Volks sein mag, welches umkehrt, oder, mit dem Apostel zu reden, welches Heil erlangt, ein Nachblieb, das nach bestandener Drangsal übrige Volk ist es. Denn, fährt er fort oder vielmehr läßt der Apostel ihn fortfahren, Rechnung wird der Herr in der Art, daß er sie abschließt und rasch abmacht, auf Erden halten. So hat nämlich der Uebersetzer und so hat auch Paulus die Ausdrücke λόγον, ποιεῖν, συντελεῖν, συντέμνειν gemeint. Rathschluß[1]) oder Beschluß[2]) heißt λόγος nicht, sondern Wort, und die Sache, von welcher gesagt ist[3]), heißt es ohne Artikel auch nicht, sondern Etwas. Man müßte also übersetzen „er wird Etwas thun", womit Nichts gesagt wäre, oder „er wird ein Wort ins Werk setzen", womit nichts Deutliches gesagt wäre. Denn unter λόγος die göttliche Verheißung[4]) oder die göttliche Drohung[5]) zu verstehen, von welcher im Zusammenhange die Rede sei, ist wegen der Artikellosigkeit des Worts unzulässig; und unter der Spruchverwirklichung einen Strafvollzug um deswillen zu verstehen, weil dieß der Zusammenhang der jesajanischen Stelle mit sich bringe[6]), hat, wie wir gesehen haben, ihren Zusammenhang vielmehr gegen sich. Dazu kommt, daß bei allen diesen Auffassungen συντέμνειν mißdeutet werden muß, man mag es sprachgebrauchwidrig von einer Einschränkung der Verheißung[7]) oder der Drohung[8]) verstehen, oder sinnwidrig von einer Beschleunigung[9]) oder summarischen Abmachung[10]) des Ausspruchs. Im letztern Falle meint man eine Beschleunigung oder summarische Abmachung dessen, worin der Spruch zum Vollzuge kommt, und nicht des Spruches selbst, was aber λόγον συντέμνειν unmöglich heißen kann und was auf den Ausdruck λόγον συντετμημένον ποιεῖν doch nicht paßt. Dagegen ist Alles in Richtigkeit, wenn der Uebersetzer und ebenso Paulus λογόν ποιεῖν, welches sich dann zu λογίζεσθαι[11]) verhält, wie ἀριθμὸν ποιεῖσθαι[12]) zu ἀριθμεῖν, von der Anstellung einer Rechnung verstanden und dieselbe mit συντελεῖν als Rechnungsabschluß, mit

[1]) so z. B. Köllner, Bisping. [2]) so z. B. Glöckler, Beck. [3]) so z. B. Bengel, Flatt. [4]) so z. B. Tholuck. [5]) so z. B. Reiche, Rückert. [6]) so Meyer. [7]) wie Tholuck. [8]) wie van Hengel. [9]) wie z. B. Philippi. [10]) wie Meyer. [11]) z. B. Herod. 7, 28. [12]) z. B. Herod. 7, 59.

Digitized by Google

συντέμνειν als abgekürztes Rechnungsverfahren bezeichnet hat. Es kommt ein Tag, wo Gott mit den Menschen abrechnet[1]), ein Tag der Schlußrechnung, an welchem nicht mehr erst lange hin und her gerechnet, sondern mit Einem Striche das Facit gezogen werden wird, also ein Tag, wo Gott, wie es im Grundtexte hieß, ein schlüßliches Ende macht, über welches hinaus die gegenwärtige Weltzeit sich nicht weiter erstreckt. Hieraus erklärt sich in der Anführung des Apostels, welcher mit gutem Grunde ἐπὶ τῆς γῆς schreibt und nicht, wie der vom Grundtexte abweichende Uebersetzer, ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ, warum das zum Heile gelangende Volk Israel's der Nachblieb sein wird. So lange nämlich diese gegenwärtige Weltzeit dauert, so lange bleibt auch Israel's schlüßliches Heil noch in der Schwebe. Aber Jehova läßt es nicht dabei: er macht ein Ende und rechnet ab mit der Welt, und was dann Israel's Volk ist, dieser Nachblieb kehrt sich ihm zu und gelangt zum Heile.

So ruft Jesaja, wie der Apostel mit ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ zu bedenken gibt, in einem Zusammenhange, wo es ihm um das Volk der Verheißung zu thun ist, wo er ihm mit seinem Weissagen Etwas zu Gute thun will. Die Schrift lehrt also nicht bloß, daß Israel nur ebenso, wie die Völkerwelt, durch Gottes freie Güte und nicht auf Grund dessen, was es an sich selber ist, zum Heile gelangt, sondern auch, daß es als Volk nicht früher dazu gelangen wird, als wenn das Ende vorhanden ist, so daß die Gewißheit, Gott werde ein Ende machen auf Erden und sein Volk nicht vorher verschwinden lassen von der Erde, der Hoffnungsgrund ist, dessen es sich zu getrösten hat. Wie leicht schließt sich nun an letztern Gedanken der Satz an, welchen der Apostel in die Worte einer ebenfalls jesajanischen Stelle faßt! Καὶ καθώς ist nämlich weder so viel als „wie auch“[2]), noch so viel als „und zwar so, wie[3])“, sondern καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας ist Zwischensatz[4]), hinter welchem der mit καί angeschlossene Satz in die Worte der angezogenen jesajanischen Stelle gefaßt erscheint[5]). Da derselbe Nichts vorhersagt, so könnte man meinen, προείρηκεν beziehe sich darauf,

[1]) vgl. Matth. 25, 19. [2]) gegen de Wette. [3]) gegen Baumgarten-Crusius. [4]) vgl. Fritzsche. [5]) vgl. Hebr. 2, 7.

Digitized by Google

daß diese Stelle einem frühern Theile des jesajanischen Buchs angehöre, als die vorher angeführte[1]). Allein welchen Werth könnte dieser Umstand für den Apostel und seine Leser haben[2])? Und wozu wäre dann der Name des Propheten wieder genannt? Gerade weil die Stelle etwas aussagt, was von der Zeit des Propheten gilt, indem sie der Vorrede seines unmittelbar nach Sanherib's Einbruch zusammengestellten Buchs angehört, war es angemessen, sie nicht ohne die ausdrückliche Bemerkung, daß dieß mit weissagender Bedeutung gesagt sei, auf die Zeit anzuwenden, für welche es jetzt gesagt sein soll. Gemeint ist aber nicht, daß die Masse des Volks zu Grunde gehe und nur Wenige zum Heile gelangen[3]), noch ist unter dem Gerichte, welches mit dem Untergange Sodom's und Gomorrha's verglichen wird, die derzeitige Verstockung des jüdischen Volks zu verstehen[4]). Im erstern Falle würde der Apostel, statt mit der alexandrinischen Uebersetzung σπέρμα zu schreiben, dem שְׁאָר כְּמוֹעַט näher geblieben sein, und im letztern würde man sich wundern müssen, ihn das Gericht der Verstockung und das Gericht über die Verstockten, wozwischen doch wohl unterschieden sein will, so ineinandermengen zu sehen. Er meint es nicht anders, als der Prophet, und versteht unter dem σπέρμα eben so wenig den an Jesum gläubig gewordenen Theil Israel's[5]), als dem Propheten der verschont gebliebene Theil seines Volks mit dem Nachbliebe eins und dasselbe ist, von welchem er 10, 22 spricht. Nur Gotte, sagt er, ist es zu danken, daß es noch ein jüdisches Volk gibt. Es wäre unter seinen Zorngerichten von der Erde verschwunden, wenn er nicht Einhalt gethan und so viel übriggelassen hätte, um seinen Fortbestand zu ermöglichen. So hat Gott damals gethan in den Tagen Jesaja's, und so wird er auch jetzt thun, um Israel für die Endzeit aufzubehalten, in welcher es, ohne einen andern Anspruch darauf zu haben, als die Völkerwelt, endlich zu dem ihm verheißenen Heile gelangt. Im Absehen auf diesen Ausgang, wo er sich seiner in erbarmungsvoller Güte annehmen und den Reichthum seiner Herrlichkeit über

---

[1]) so z. B. Baumgarten-Crusius, van Hengel. [2]) anders Hebr. 10, 15. [3]) so Reithmayr. [4]) so Philippi. [5]) gegen Bisping u. A.

Digitized by Google

ihm kundthun wird, zu deren Besitz er jetzt schon Juden und Heiden berufen hat, trägt er das in der Gegenwart sein Zorngericht über sich heraufrufende Volk. Denn eben jenen Ausgang der Geschichte Israel's und nicht die Gegenwart, wo ein Theil desselben zur Herrlichkeit berufen ist, als wenn nun die übrige Masse nur dem Gerichte aufbehalten wäre, hat der Apostel im Auge gehabt, als er den allgemein gehaltenen Satz V. 22 f. schrieb. Indem er aber die Anwendung dieses Satzes, mit welchem er zunächst dem Anstoße begegnete, den man daran nehmen mochte, daß Gott Menschen mit dem Willen schaffe, seine Zornesmacht an ihnen zu beweisen, nämlich die Anwendung desselben auf das jüdische Volk, durch Vergleichung der ihm geltenden Weissagung der Schrift rechtfertigte; bewies er eben damit, daß er nicht deshalb um Israel traure, weil das Wort Gottes hinfällig geworden sei, und brachte so den mit V. 6 eingeleiteten Zusammenhang zum Abschlusse, nachdem das Andere, daß er auch nicht deshalb traure, weil das außerhalb der Christenheit befindliche Israel das Geschlecht Abraham's sei, schon gleich durch Richtigstellung dieses Begriffs erledigt worden war. Die allgemeine Erörterung, auf welche er V. 14 einging, um dem Anstoße zu begegnen, den man an seiner Rechtfertigung des οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ nehmen mochte, hat ihn zur Rechtfertigung des οὐχ οἷον ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ übergeführt, indem die Gerechtigkeit des für die Zugehörigkeit zum Geschlechte Abraham's allein maßgebenden vorgängigen Willens Gottes, für welche er sich in V. 15—18 auf das von der Schrift bezeugte Verhältniß des göttlichen Wollens zum Geschicke des Menschen berufen und dann in V. 19—21 die Widerrede hiegegen zurückgewiesen hat, erst mit dem Zusammenhange zwischen dem Willen Gottes, seine Zornesmacht zu beweisen, und seinem Willen, Gegenstände seiner Güte zu verherrlichen, in ihr volles Licht trat. Dieser Zusammenhang stellt sich aber in der Israel angehenden Schriftweissagung in einer Weise dar, daß man sieht, wie wenig das Wort Gottes damit hinfällig geworden ist, wenn jetzt das jüdische Volk des christlichen Heils ledig geht. Es will eben, wie der Apostel gleich in V. 6 gesagt hat, zwischen Israel und der Summe der Israeliten unterschieden sein. Wie viele der Einzelnen

Digitized by Google

dieſes Volks als Gegenſtände des Zornes Gottes dem Verderben entgegengehen mögen, für welches ſie Gottes vorgängiger Wille hat werden laſſen, das Volk als ſolches wird ſchlüßlich doch zum Heil gelangen.

Das Richtige iſt, daß es Israel in Folge ſeiner Selbſtgerechtigkeit ergangen iſt, wie es ihm nach der Schrift ergehen mußte. 9, 30—33.

Wenn nun mit V. 29 zu Ende gebracht iſt, was mit V. 6 begonnen hat, und die in V. 25—29 enthaltenen Schriftſtellen zum Beweiſe dienen, daß die Thatſache, um welche der Apoſtel trauert, nicht etwa Gottes Wort Lügen ſtraft und deshalb ihm ſolch Herzeleid macht; ſo kann die Frage τί οὖν ἐροῦμεν unmöglich ſo gemeint ſein, als ſollte jetzt aus jenen Schriftſtellen ein Schluß gezogen werden[1]). Denn nicht einen ſelbſtſtändigen Gedanken hat der Apoſtel damit ausgeſprochen, daß er ſie anführte, ſondern den, welcher ihn beſchäftigte, nur mittelſt ihrer ausgeführt. Darum braucht man aber doch die Frage, mit der er fortfährt, nicht blos für eine Wendung anzuſehen, mit der er ſich wieder ſammelt, nachdem er zu weit abgeſchweift war[2]). Er war gar nicht abgeſchweift, ſondern hat die Deutung, welche man ſeinem Schmerze hätte geben können, nur vollſtändig abgewendet. Iſt aber die unrichtige Auffaſſung der Thatſache, um die er trauert, abgewehrt, ſo fragt ſich, welches demnach, nämlich nachdem jene Auffaſſung abgewehrt iſt und nicht auf Grund von ſolchem, was zur Rechtfertigung ihrer Abwehr gedient hat[3]), die wirkliche Beſchaffenheit derſelben iſt und wie der Chriſt ſie in Wahrheit anzuſehen hat. Dieß fragt τί οὖν ἐροῦμεν, welches nicht heißt „was ſollen wir alſo ſagen[4])?“ ſondern hier wie immer „was zu ſagen folgt für uns hieraus[5])“, und welches nicht nothwendig eine bedenkliche Folgerung einleiten muß[6]), ſondern dieß nur dann thut, wenn es eine ſofort zu verneinende Frage einführt. Im vorliegenden Falle wird ſofort die richtige Antwort gegeben. Denn ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην kann unmöglich gefragt ſein[7]), da es ſich nicht erſt fragen konnte, ob dem ſo ſei und ob das richtig geredet ſei, daß Heiden, welche als ſolche[8]) nicht hinter Gerechtigkeit her waren, dem Spruche ἐὰν διώκῃς τὸ δίκαιον, καταλήψῃ[9])

[1]) gegen Beck, Meyer. [2]) ſo de Wette. [3]) gegen de Wette u. A. [4]) gegen Philippi u. A. [5]) vgl. 8, 31. [6]) gegen Tholuck. [7]) gegen Reiche. [8]) vgl. 2, 14. [9]) Sir. 27, 8.

Digitized by Google

scheinbar zuwider, Gerechtigkeit ergriffen haben. Und eben so wenig kann der Satz einen Grund dafür angeben wollen, warum τί οὖν ἐροῦμεν gefragt wird. Man nennt dann seinen Inhalt ein Problem, welches erst gelöst sein will[1]). Allein wie sollte sich dem Apostel aus dem, was vorhergegangen ist, ein derartiges Problem ergeben, und wie sollte er eine Lösung desselben einzuleiten veranlaßt sein, nachdem er es doch schon längst gelöst hat? Nur so viel ist richtig, daß er die zwischen ihm und seinen Lesern ausgemachte Thatsache in eine Form faßt, in welcher das Verwunderbare derselben so grell wie möglich ins Licht tritt. Aber das Verwunderbare ihr zu benehmen, genügt dann die Apposition δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως[2]), welche für diese eine Thatsache dasselbe leistet, was für die andere, daß Israel, während es hinter einem Gesetze der Gerechtigkeit her war, in kein Gesetz hineingelangt ist, die Frage διὰ τί zusammt ihrer Beantwortung. Διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν, heißt es von Israel. Denn nachdem diese Lesart die älteren Handschriften alle für sich hat, so kann es sich nur darum handeln, zuzusehen, ob εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν ohne δικαιοσύνης einen annehmbaren Sinn gibt. Die Unbedenklichkeit, mit welcher man dieß verneint, überhebt des Versuchs nicht. Warum, muß man vor allem fragen, heißt es hier nicht auch διώκων δικαιοσύνην, sondern νόμον δικαιοσύνης, und was ist unter διώκειν νόμον δικαιοσύνης zu verstehen? Die erstere Frage beantwortet sich aus dem Unterschiede zwischen Israel und dem Völkerthume dahin, daß ersteres ein heilsgeschichtlich geoffenbartes Gesetz besaß, letzteres nicht; weshalb denn die Heiden hinter Gerechtigkeit hätten her sein müssen, ohne ein Gesetz zu haben, das sie lehrte, und die Israeliten hinter einem Gesetze her sein konnten, welches lehrte, was recht sei, ohne daß sie damit nothwendig auch hinter Gerechtigkeit her waren. Wie kann man, da doch Israel eine תּוֹרַת צֶדֶק in diesem Sinne wirklich hatte, auf den Einfall gerathen, unter νόμος δικαιοσύνης ein Gesetz zu verstehen, welches gerecht mache[3]), oder gar ein zur Realisation vorgestelltes Ideal der Gerechtigkeit[4]), oder vollends die

---

[1]) so z. B. Olshausen, Th. Schott. [2]) vgl. z. 3, 22. [3]) so Fritzsche. [4]) so Philippi.

Digitized by Google

Idee eines rechtfertigenden Gesetzes[1])! Ein Gesetz rechtfertigt ja doch nicht, noch macht es gerecht[2]), sondern es sagt, was recht sei. In diesem Sinne muß also die genitivische Verbindung *νόμος δικαιοσύνης* gemeint sein. Daß der Ausdruck *διώκειν νόμον* nicht erlaube, an das Gesetz zu denken, welches Israel hatte, weil man nur dem nachtrachte, was man noch nicht besitze[3]), ist ein irriger Einwurf. *Διώκειν τὸ σίκερα*[4]) heißt nicht den Wein zu bekommen trachten, sondern dahinter her sein, ihn zu trinken, und *εἰρήνην διώκειν μετὰ πάντων*[5]) heißt nicht Frieden zu erlangen suchen, sondern darauf aus sein, mit Allen in Frieden zu leben, und *διώκειν τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους*[6]) heißt nicht sich in Besitz dessen setzen wollen, was zu gegenseitiger Förderung dient, sondern es sich angelegen sein lassen. So ist hier *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* Bezeichnung der Richtung auf ein Gesetz, welches lehrt, was recht ist, nicht um in Besitz desselben zu gelangen, sondern um zu thun, was es fordert[7]). Weil Israel ein solches Gesetz hatte, drum konnte es hinter ihm her und darauf aus sein, es zu erfüllen. Und dieß war in der That die Richtung seines Volkslebens. Aber in ein Gesetz hineingelangt[8]) ist es damit doch nicht, ist nicht geworden, was der Apostel einmal[9]) mit dem Ausdrucke *ἔννομος* bezeichnet. Weil ihm das Gesetz, hinter welchem es her war, dem Schatten gleich immer nur nahe, aber unerreichbar blieb; so kam es gar nicht dazu, seinen Standpunkt überhaupt in einem Gesetze zu haben und in ihm zu leben, weder in diesem noch in einem andern, weder im alttestamentlichen, hinter dem es her war, noch im neutestamentlichen, dem es den Rücken kehrte. Ist dieß die Meinung, dann begreift sich, warum es nicht heißt *εἰς τὸν νόμον*[10]) und warum es nicht zu heißen braucht *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασεν*.

Aber die Hauptsache ist der Grund, weshalb es Israel so erging; und da es sich eben um Israel handelt und der Heiden nur im Gegensatz zu ihm gedacht ist, so bedarf es, um die Aufmerksamkeit des Lesers ganz auf diese Hauptsache zu richten, einer so nach-

---

[1]) so Meyer, Tholuck. [2]) gegen de Wette, Rückert. [3]) so Philippi. [4]) Jes. 5, 11 LXX. [5]) Hebr. 12, 14. [6]) Röm. 14, 19. [7]) vgl. Reiche, Krehl. [8]) vgl. Phil. 3, 16. [9]) 1 Kor. 9, 21. [10]) vgl. 3, 31.

Digitized by Google

drücklichen Betonung der Grundangabe, wie sie durch die Frage διὰ τί erzielt wird. Der auf diese Frage antwortende Satz vervollständigt sich nothwendig[1]) aus dem Participialsatze διώκων νόμον δικαιοσύνης oder vielmehr mit demselben, und zwar, wie sich von selbst versteht, ohne daß man δικαιοσύνην anstatt νόμον δικαιοσύνης Objekt des διώκειν sein lassen darf[2]). In der Art und Weise, wie Israel hinter einem Gesetze der Gerechtigkeit her war, lag der Grund. Aber nicht der Grund, warum sie nicht zur Rechtfertigung[3]), sondern warum sie nicht dazu gelangten, in einem Gesetze Gottes zu stehen, das heißt, mit dem, was sie waren, göttlichem Willen zu entsprechen. Sie wären hiezu gelangt, wenn Glaube es gewesen wäre, welcher machte[4]), daß sie hinter dem Gesetze her waren. Denn in diesem Falle würde sie der Glaube, welcher dann ihr wesentliches Verhalten ausmachte, hinter dem Gesetze her zu Christo geführt haben, indem er sie der neutestamentlichen Heilsbotschaft, auf welche das Gesetz vorbereitet hatte, gehorsam werden ließ. Aber sie sind vielmehr ὡς ἐξ ἔργων, wie ohne νόμου zu lesen sein wird, hinter ihrem Gesetze her gewesen. Warum der Apostel dieß Mal ὡς dem ἐξ ἔργων vorsetzt, wird man schwerlich recht verstehen, wenn man sich nicht gleichzeitig klar macht, weshalb er nicht auch ὡς ἐκ πίστεως geschrieben hat. Sollte ὡς ἐξ ἔργων auf die Beschaffenheit des διώκειν νόμον δικαιοσύνης gehen, als welche deshalb, weil es ἐξ ἔργων geschah, nicht die richtige war, so bestände kein Grund, warum der Apostel nicht auch ὡς ἐκ πίστεως sollte geschrieben haben[5]), wofür sich dann 2 Kor. 2, 17 vergliche. Es muß also vielmehr die Voraussetzung gemeint sein, mit welcher Israel das gethan hat, was es that[6]). Aber freilich nicht so, als wenn man umschreiben dürfte ὡς φθησόμενοι εἰς νόμον δικαιοσύνης ἐξ ἔργων[7]): die Ergänzung des Satzes kann ja nur dem Participialsatze entnommen werden. Auch nicht so, als wenn die Voraussetzung darin bestanden hätte, daß Israel sein Thun irrthümlich für Gutesthun hielt[8]): was durch ein dem ἐξ ἔργων vorausgehendes ὡς unmöglich ausgedrückt sein kann, statt dessen hinter ἔργων eine

[1]) gegen Beck. [2]) gegen Baumgarten-Crusius. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. Phil. 1, 16. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. z. B. Beck. [7]) so Philippi, Tholuck, Krehl. [8]) so Fritzsche.

Digitized by Google

mit ὡς angeschlossene Näherbestimmung folgen müßte. Die Meinung kann nur die sein, daß Israel in einem Thun zu stehen wähnte, vermöge dessen es hinter dem Gesetze Gottes her sei. Statt in Folge Glaubens an die Verheißung war es mit der Voraussetzung, vermöge seines Rechtverhaltens auf Erfüllung des Gesetzes bedacht zu sein, dahinter her, das vom Gesetze Geforderte zu thun, und rechnete sich dieß also zum Verdienst an, statt inne zu werden, daß es das Gesetz nicht erfüllte, weshalb es denn auch für die Erfüllung der auf Sündenvergebung lautenden Verheißung keinen Sinn hatte. Diese irrige Voraussetzung machte seinen Gang hinter dem Gesetze her zu einem solchen, mit dem es nicht zu einer Verfassung, welche dem Willen Gottes entsprach, nicht in eine göttliche Lebensordnung hinein gelangen konnte. Daß hienach ἐξ ἔργων einen Sinn hat, welcher die Näherbestimmung νόμου ausschließt, ist eben so klar, als aus der gewöhnlichen Auffassung der Stelle, nach welcher sie aussagt, daß Israel durch Gesetzeswerk zur Gerechtigkeit habe gelangen wollen, die Einschiebung dieser Näherbestimmung sich begreift.

Von minderm Belange ist, ob das folgende γάρ dem Texte ursprünglich angehört oder nicht. Wenn nicht, so kommt προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος darum doch nicht etwa als Nachsatz zu ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων zu stehen[1]); was schon um deswillen unannehmbar wäre, weil das ὅτι hinter διὰ τί nothwendig die Antwort auf diese Frage bringen muß. Jener Satz ist dann vielmehr eine zweite Bezeichnung dessen, was sich mit Israel begeben hat, eine bejahende nach der verneinenden. Und in so fern scheint γάρ allerdings überflüssig, ohne daß es jedoch unthunlich wäre, den zweiten Satz als Erläuterung des ersten zu fassen. Denn auf keinen Fall bringt γὰρ eine Begründung des οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων[2]), da mit προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος nicht gesagt ist, was die Juden gethan haben, sondern was ihnen begegnet ist[3]). Προσκόπτειν τινί heißt an Etwas anstoßen wie לָשׁוּחַ, zu dessen Uebersetzung es dient. Auf

[1]) gegen Tholuck. [2]) gegen Meyer, Philippi, Krehl u. A. [3]) vgl. Sir. 35, 20.

Digitized by Google

dem Wege, den die Israeliten hinter dem Gesetze her gingen, stießen sie an einen Stein, der ihnen im Wege lag und sie zu Falle brachte, und so geschah es, daß sie nicht an das Ziel kamen, wohin sie hätten kommen sollen. Der Stein, an welchem sie anstießen, wird ὁ λίθος τοῦ προσκόμματος genannt, ist also ein in dieser Eigenschaft bekannter Stein, von welchem man weiß, daß er dazu da ist, damit diejenigen, welche nicht richtig wandeln, an ihm zu Falle kommen. Die Leser wissen, daß dieß von Christo Jesu gilt, und finden sich an das jesajanische Wort vom צוּר מִכְשׁוֹל und אֶבֶן נֶגֶף[1]) erinnert, noch ehe der Apostel diese Ausdrücke in die andere jesajanische Stelle[2]) verwebt, welche er mit καθὼς γέγραπται anfügt, um zu sagen, daß, nach dem Inhalte dieser Stelle beurtheilt, das, was den Israeliten begegnet ist, nicht befremden kann. Im Grundtexte lautet sie: הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אֶבֶן בֹּחַן פִּנַּת יְקַרַת מוּסָד מוּסָד הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ. So spricht nämlich Jehova gegenüber der fleischlichen Zuversicht, mit welcher sich die Fürsten Juda's gegen die von Assur drohende Gefahr auf ihre staatskluge Verbindung mit Aegypten verließen. Aus dem Gegensatze gegen diese Zuversicht erklärt sich die auffallende Konstruktion הִנְנִי יִסַּד, wo der Ton auf dem Suffixum von הִנְנִי ruht. „Siehe ich bin der, ist zu übersetzen, welcher auf Zion den Grund gelegt hat mit einem Steine, einem erprobten Steine, nämlich dessen Haltbarkeit und Tragfähigkeit zuvor geprüft worden ist, einem Ecksteine, einem ungemeinen[3]), eines gegründeten Grundbaues: wer festhält, wird nicht flüchtig werden". Worauf es dann im Anschlusse an das Futurum לֹא יָחִישׁ weiter heißt „und ich mache Recht zur Richtschnur und Gerechtigkeit zur Setzwage", und weiter im Gegensatze zu dieser Verheißung „aber Hagel zerschlägt die Lügenzuflucht und die Bergung schwemmen Wasser weg". Denn erst dieser letztere Satz ist Bedrohung derer, die vorher redend eingeführt worden waren, und nicht schon der erstere, wo man irrig unter צְדָקָה die göttliche Strafgerechtigkeit versteht[4]), während vielmehr die Ausführung des mit jenem Grundeckſteine begonnenen

[1]) Jes. 8, 14. [2]) Jes. 28, 16. [3]) vgl. 1 Kön. 5, 31. [4]) gegen Delitzsch u. A.

Digitized by Google

Baues[1]) gemeint ist, welcher im Gegensatze gegen das Lügenwerk einer falschen Staatsklugheit mit rechtschaffenem Wesen[2]) hergestellt wird. Drum eben, weil Jehova den Bau ausführen wird, dessen Grundeckstein er bereits gelegt hat, während jenes Lügenwerk, in welchem sich die Staatsklugheit geborgen zu haben meint, das Unwetter in Stücke schlägt und davonschwemmt, wird derjenige nicht flüchtig werden, nicht flüchtigen Fußes von dannen eilen, welcher da sich dranhält, wo Jehova's Grundeckstein liegt. Denn in so weit wird man bei der sinnlichen Bedeutung von הֶאֱמִין bleiben müssen, als dieß durch den bildlichen Ausdruck des Zusammenhangs geboten ist[3]), welcher ja auch den bildlichen Ausdruck der übrigens mit ihrem Widerspiele Jes. 7, 9 zur vergleichenden göttlichen Zusage mit sich bringt. Daß sich der Mensch an Gott und sein Wort und Werk hält, ist sein Glaube. Es fragt sich nur, wer oder was unter dem Grundeckstein zu verstehen ist, in Bezug auf welchen Jehova ein Festhalten oder Festbleiben zur Bedingung unwandelbar stetigen Verbleibens macht. Von ganz verkehrten Auslegungen abgesehen, wie wenn man Jerusalem[4]) oder den Tempel[5]) oder das Gesetz[6]) oder den König Hiskia[7]) darunter verstand, kann es sich nur um zwei Möglichkeiten handeln, daß die Verheißung des Hauses David's[8]) oder der verheißene Sohn David's[9]) gemeint ist. Für Ersteres entscheidet das Präteritum יָסַד gegenüber dem futurischen Satze, welcher von der Ausführung des Baues handelt. Denn wie kann man doch sagen, der Eckstein sei das Bild der durch Christum hergestellten Theokratie, während mit Legung eines Grundeckstein's der Bau offenbar erst beginnt[10])? Zion ist der Ort des Hauses David's. Als Jehova seinen Knecht David dazu bestellte, König auf Zion zu sein, und dem Hause David's dieß Königthum für ewig zuerkannte, war der Bau begonnen, welchen er auf seinem heiligen Berge herstellen wollte. Das Haus, welches dort erstand, ist seitdem zur eingefallenen Hütte geworden[11]). Aber der Eckstein des Grundbaues liegt, und

[1]) vgl. Eph. 2, 20. [2]) vgl. Jes. 1, 27; 9, 6. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 591. [4]) so Hitzig, Knobel. [5]) so Ewald. [6]) so Umbreit. [7]) so Gesenius. [8]) vgl. Drechsler z. d. St. [9]) so z. B. Delitzsch. [10]) gegen Philippi. [11]) Amos 9, 11.

Digitized by Google

von ihm aus[1]) wird das Haus wiedergebaut werden zu ewigem Bestande. Denn alle Gnade, die Jehova seinem Volke erzeigen wird, ist Verwirklichung dessen, was Jes. 55, 3 חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים[2]) genannt ist.

Der Apostel hat sich bei seiner Bezugnahme auf diese Schriftstelle vom Grundtexte wie von der alexandrinischen Uebersetzung entfernt. Denn nicht blos die unrichtige Wiedergabe des יִסַּד בְּצִיּוֹן durch *ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια* eignete er sich nicht an, sondern er ging ganz ab von der Vorstellung einer Grundsteinlegung und ließ dagegen den Propheten von einem Steine des Anstoßes sagen, den Jehova auf Zion hinlege, was er nun richtiger mit dem Präsens *τίθημι* ausdrücken konnte, als wenn in der alexandrinischen Uebersetzung יִסַּד mit dem Präsens wiedergegeben war. Er trug in die Stelle ein, was der Prophet an jener andern in der alexandrinischen Uebersetzung völlig mißdeuteten Stelle von Jehova selbst sagt, er werde den beiden Häusern Israels לְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מִכְשׁוֹל, also ein Stein im Wege sein, über den Viele in beiden Häusern zu Falle kommen, weil sie sich nämlich von dem Propheten nicht weisen lassen, Jehova damit heilig zu halten, daß sie ihn fürchten und nicht Menschen, und auf ihn vertrauen statt auf Menschen. Nun ist aber an Jehova sich halten und an das Wort seiner Verheißung eins und dasselbe: wie denn gleich darnach Jesaja das Heil seines Volks davon abhängig macht, daß es sich seiner Unterweisung zuwende, die es jetzt sich nicht gesagt sein läßt. Er bezeichnet hier Jehova als den, welcher auf dem Berge Zion Wohnung gemacht hat, und erinnert hiedurch an die Verheißung des Hauses Davids, dessen Erkürung mit der Erkürung des Berges Zion aufs engste zusammenhing[3]). Mit anderen Worten: der Stein, an welchem die Vielen sich stoßen und darüber zu Falle kommen und sich zerscheitern werden, ist derselbe, den Jehova auf Zion gelegt hat als den Grundeckstein seines dort herzustellenden Baues. Der Apostel ist also wohl berechtigt, die beiden Stellen so in Eins zu fassen, wie er thut. Für ihn ist nun aber der Stein, von welchem der Prophet spricht, nicht mehr

[1]) vgl. Jes. 11, 1. [2]) vgl. Ps. 89, 34 ff. [3]) vgl. Ps. 78, 68. 70.

Digitized by Google

blos im Worte der Verheißung vorhanden, sondern in der Person Jesu Christi, an welchem sich Israel jetzt so übel gestoßen hat, wie ihm von dem Propheten vorhergesagt worden war, so wie andererseits er es ist, von welchem der Spruch gilt הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ oder nach der alexandrinischen Uebersetzung ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Daß der Uebersetzer יָבִישׁ statt יָחִישׁ entweder vorgefunden oder lesen zu sollen gemeint hat, ist allerdings wahrscheinlich. Dem Apostel aber war es um so bequemer, ihm zu folgen, als er seinen Lesern nicht das Bild eines Grundeckſteins vorführte, an welchem bleiben muß, wer nicht flüchtig werden will, sondern das eines Steines, welcher die an ihm sich Stoßenden zu Falle bringt, wodurch sie zu Schanden werden. Und ἐπ' αὐτῷ einzufügen, hatte er gleicherweise um deswillen Ursache, weil die Vorstellung eines im Wege liegenden Steins, an den man sich stößt, nicht ebenso, wie die eines Grundbausteins, den Gedanken nahe legte, daß das Rechte sei, auf solchen Stein sich zu verlassen. Während daher im Grundtexte הַמַּאֲמִין keines בָּהּ bedurfte, war in der Anführung des Apostels ὁ πιστεύων ohne ἐπ' αὐτῷ nicht wohl in dem Sinne verständlich, wie er es verstanden wissen wollte. Daß er aber auf das angeführte Schriftwort sich bezog, diente ihm dazu, die Thatsache, daß Israel an dem sich gestoßen hat und zu Falle gekommen ist, auf welchen sich im Glauben zu gründen das Heil der Welt ist, als eine in der Schrift vorgesehene darzustellen. Denn obgleich Zion es ist, wo der Stein zu liegen kommt, so heißt er doch ein Stein des Anstoßes für das Volk, welches Zion seine heilige Stätte nennt, weil der Glaube, der sich auf ihn verläßt, nicht von selbst Israels Sache ist. Nur diejenigen sollten nicht zu Schanden werden, die sich gläubig auf ihn verließen. Wenn nun das Israel der Gegenwart nicht an Christum Jesum glaubt, so ist ihm damit, daß es sich an ihm stieß und über ihn zu Falle kam, statt das richtige Ziel zu erreichen, nur der heiligen Schrift gemäß geschehen.

Dabei geht des Apostels Wunsch und Gebet auf Is-

Denn nicht die Schuld, sondern das Unglück Israels hat der Apostel 9, 30—33 benannt, nicht womit es sich versündigt hat, sondern wie es ihm ergangen ist. Den Grund seiner Trau-

raels Heil, dessen Eifer um Gott erkennt. 10, 1—2.

rigkeit, von welcher er V. 6 f. gesagt hatte, wie man sie nicht verstehen solle, hat er jetzt in der Art benannt, daß er sagte, worin nach christlicher Auffassung — denn τί οὖν ἐροῦμεν schrieb er V. 30 — das von ihm betrauerte Geschick Israels bestehe. Nun könnte man ihn aber so verstehen, als ob er es dabei bewenden lasse, das seinem Volke geschehen sei, was er eben nicht zu ändern vermöge. Deshalb fährt er fort: Ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν. Nicht aus einem Uebergange von der Strenge zur Milde[1]) erklärt sich die Anrede ἀδελφοί. Sind es ja doch nicht dieselben, von welchen er vorher geredet hat und die er jetzt anredet. Vielmehr hat sie ihren Grund darin, daß es ihm ein Anliegen ist, von seinen Lesern nicht so mißverstanden zu werden, als ob er zwar traure um das Geschick seines Volks, aber nur wie man um etwas trauert, was nicht zu ändern ist. Und so ist es denn auch nicht eine bloße Wiederholung von 9, 1, womit er fortfährt[2]), sondern während er dort versichert hat, daß seiner Christenfreude der bitterste Schmerz um sein Volk beiwohne, thut er jetzt zu wissen, daß seines Herzens Wille und Gebet auf Israels Errettung aus dem zur Zeit ihm widerfahrnen Geschicke gerichtet sei: wobei er jedoch durch μέν andeutet, daß er bei solchem Wollen und Bitten sich nicht verbergen könne, an welche Bedingung die Verwirklichung dessen geknüpft sei, was er erbitte. Denn nicht das hat er als das Andere zu diesem Satze im Sinne, indem er μέν schreibt, was er mit dem ἀλλά des zweiten Verses einführt. Sonst käme es ja so zu stehen, als ob sein Bitten um deswillen, was Israel gethan hat, vergeblich wäre[3]). Die Darlegung der Schuld seines Volks kann nur dazu dienen sollen, die Bedingung klar zu machen, welche seiner Seits erfüllt sein will, damit es des Heils theilhaft werde, dessen es jetzt durch seine Schuld untheilhaft ist.

Mit εὐδοκία hat es dieselbe Bewandniß, wie mit εὐδοκεῖν, in welchem bald εὖ betont ist, bald δοκεῖν. Immer ist ein nach Etwas hin geneigtes Wollen gemeint, welches dann bald Wohlwollen, bald Willensmeinung ist. Hier, wo es mit δέησις πρὸς τὸν θεὸν

[1]) so z. B. Bengel. [2]) gegen Calvin u. A. [3]) vgl. Reiche.

Digitized by Google

verbunden ist, mit dem es den Genitiv τῆς ἐμῆς καρδίας gemein hat, und wo der Prädikatsatz zu diesem Doppelsubjekte ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν lautet, muß es die Willensmeinung sein, die sich in der zu Gott gesandten Bitte ausspricht. Da es nicht heißt εἰς τὴν σωτηρίαν αὐτῶν, so kann ὑπὲρ αὐτῶν nicht mit ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν verbunden sein wollen[1]). Gehört es aber zum Prädikatsatze, so darf man das Gewicht des ὑπέρ nicht übersehen[2]), welches im Gegensatze gegen ein κατά gemeint ist[3]). Für sie, heißt es, nicht wider sie, und εἰς σωτηρίαν im Gegensatze zu εἰς ἀπώλειαν sagt dann als erklärender und keineswegs nachschleppender[4]) Beisatz, in wie fern für sie[5]). Sollte dem Leser befremdlich sein, den Apostel über seine innere Stellung zu den Juden so sich äußern zu hören, nachdem er doch von ihnen gesagt hat, daß sie an Jesu Christo, dem alleinigen Mittler des Heils, sich gestoßen haben und zu Falle gekommen sind; so hebt er dieß Befremden dadurch, daß er ihnen das Zeugniß gibt, ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν. Auf die auszeichnende Begnadung des Volks, dem er angehört, hat er 9, 4 f. hingewiesen, um die Größe seines Herzeleids um dessen gegenwärtiges Geschick zu erklären. Dagegen jetzt, wo er erklären will, warum er diesem Volke, nachdem ihm doch Christus ein Stein des Anstoßes geworden ist, desungeachtet noch Heil erbittet, weist er auf die Lebensrichtung hin, welche dieses Volksthum auszeichnet. Und zwar rühmt er als etwas, wodurch es sich vor der in das irdische Wesen versenkten heidnischen Welt auszeichnet, seinen Eifer um Gott und die Ehre Gottes[6]). Wie sollte er sich Angesichts desselben damit zufrieden geben, daß es nun eben des Heils verlustig gegangen ist, welches in der heidnischen Welt selige Menschen schafft?

Aber freilich ist es nicht genug, Eifer um Gott zu besitzen. Man muß Gott meinen, wie er ist, und nicht, wie man ihn will; sonst wird es ein Eifern der Eigensucht. Und ein solches Eifern war das den Juden vermöge der unterscheidenden Besonderheit seines Volksthums kennzeichnende. Daher fährt der Apostel fort ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Denn scharf abzuscheiden sind diese Worte

Aber dieser Eifer ist mit einer eigenwilligen Mißkennung der Gottesgerechtigkeit verbunden, vermöge deren es sich ihr nicht untergeben hat, 10, 2—8.

[1]) gegen Glöckler. [2]) gegen Philippi. [3]) vgl. Marc. 9, 40; Luc. 9, 50. [4]) gegen Krehl. [5]) vgl. van Hengel. [6]) vgl. Akt. 22, 3.

Digitized by Google

von dem vorhergehenden Satze[1]), da mit ihnen die Darlegung der Schuld beginnt, durch welche die Juden dermalen des Heils verlustig sind. Man verdunkelt sich den damit ausgesprochenen Gegensatz, wenn man γνῶσις Erkenntniß überhaupt und ἐπίγνωσις richtige Erkenntniß sein läßt[2]). Wie oft ist γνῶσις richtige Erkenntniß! und welche andere, als richtige, sollte es denn an sich selber sein? Aber ἐπιγινώσκειν ist dasjenige Erkennen, welches des Erkennenden willentliche Richtung auf den Gegenstand des Erkennens zur Voraussetzung hat[3]). Also nicht das Unglück, der richtigen Erkenntniß zu ermangeln, meint der Apostel, sondern die Schuld, derjenigen Willensrichtung zu ermangeln, ohne welche es zu wirklicher Erkenntniß nicht kommt. Für das jüdische Eifern um Gott ist kein Erkennen maßgebend, welches mit dem Willen, Gott so zu kennen, wie er ist, erlangt worden wäre. Den Beweis hiefür gibt die Thatsache, daß sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeben haben, indem diese Weigerung ihren Grund darin hat, daß sie die Gottesgerechtigkeit außer Acht ließen und darauf aus waren, eigene Gerechtigkeit aufzurichten. Denn ἀγνοεῖν bloße Abwesenheit des Wissens bedeuten zu lassen, ist eben so unrichtig, als der Grund, den man dafür beibringt, daß es der Apostel in diesem Zusammenhange mit der Schuld der Juden nicht zu thun habe[4]). Wäre dem so, dann müßte der Participialsatz in der That vielmehr zu ihrer Entschuldigung dienen sollen. Nur in diesem Sinne könnte der Apostel einen, wie man es nennt[5]), milderen Ausdruck gebrauchen und, was sie gethan haben, nur als in Unwissenheit gethan bezeichnen. Aber wie wäre dieß möglich, da es doch eines und dasselbe ist, wovon er dann sagen würde, daß sie es nicht gekannt und daß sie sich ihm nicht untergeben haben? Müßte man nicht vielmehr erwarten, zu lesen, daß sie in Folge ihrer Unkunde der Gottesgerechtigkeit darauf aus gewesen seien, ihre eigene ins Werk zu setzen? Statt dessen verbindet der Apostel, um zu sagen, wie es gekommen ist, daß sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeben haben, die bei-

---

[1]) vgl. z. 4, 2. [2]) gegen Philippi u. A. [3]) vgl. z. 1, 28. [4]) so Meyer, Philippi. [5]) so z. B. Reiche, Rückert.

Digitized by Google

den Participialsätze ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην und τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι. So gewiß der letztere ein Verhalten ausdrückt, eben so gewiß will auch der erstere so gemeint sein[1]). Und er kann es auch, da ἀγνοεῖν je nach dem Zusammenhange der einen oder der anderen Bedeutung von νοεῖν entspricht[2]). Außerachtlassung der Gottesgerechtigkeit ist das Eine, Begehren nach Aufrichtung eigener Gerechtigkeit ist das Andere, was zusammen dazu geführt hat, daß sich die Juden der Gottesgerechtigkeit nicht untergaben. Und zwar liegt der Nachdruck nicht auf dem Hauptsatze, welcher sagt, was sie unterlassen haben, sondern auf den Participialsätzen, welche sagen, wie sie dazu gekommen sind, es nicht zu thun: wobei hinwieder das Trachten nach Aufrichtung eigener Gerechtigkeit um deswillen die zweite Stelle einnimmt und also im Gefolge der Außerachtlassung der Gottesgerechtigkeit genannt wird, weil letztere die vorderste und hauptsächliche Ursache ist, warum sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeben haben. Sie hätten die sich zu erkennen gebende Gottesgerechtigkeit Gegenstand ihres Erkennens sein lassen sollen. Beruht nun, daß sie sich ihr nicht untergeben haben, auf dem Widerspiele solchen Verhaltens, so ist ja klar, daß es mit dem Ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν seine Richtigkeit hat.

Für diese Auffassung des 3. Verses und seines Zusammenhangs mit Ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν können wir uns auch auf die erläuternde Begründung berufen, die ihm der Apostel in V. 4 gibt. Man hat freilich gemeint, er begründe damit seine Aussage, daß sich die Juden der Gottesgerechtigkeit nicht untergeben haben[3]). Allein wozu hätte es dessen bedurft? Oder, er beweise, daß sie durch ihr Nichtkennen der Gottesgerechtigkeit und ihre Geltendmachung eigener Gerechtigkeit nothwendig dazu kommen mußten, sich der Gottesgerechtigkeit nicht zu untergeben[4]). Aber daß sie sich dem nicht untergeben konnten, was sie nicht kannten, bedürfte wiederum keines Beweises. Oder endlich es soll nachgewiesen sein, woraus erkannt werden könne, daß sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeben haben[5]): was noch erst nachzuweisen doch eben-

=während doch, nachdem Christus vorhanden ist, das Gesetz keinen Raum mehr hat, sondern nur das Wort von Christo, welches, um Juden und Heiden das Heil zu sichern, lediglich geglaubt und bekannt sein will, 10, 4—18.

[1]) vgl. Tholuck. [2]) vgl. z. 2, 4. [3]) so Philippi. [4]) so Meyer. [5]) so Tholuck.

Digitized by Google

falls eine sehr unnöthige Mühe gewesen wäre. Haben wir den Apostel richtig verstanden, so wird er darthun, daß es mit der Thatsache, die der Hauptsatz ausdrückt, die im Participialsatze ausgesprochene Bewandniß habe: wobei also γάρ dem γάρ des 3. Verses nicht etwa nebengeordnet ist[1]), wohl aber auf das dem οὐ κατ' ἐπίγνωσιν entsprechende ἀγνοοῦντες sich bezieht. Und so verhält es sich wirklich. Denn der Ton liegt im 4. Verse auf τέλος νόμου. Gesetzes Ende, heißt es — denn τέλος anders zu fassen besteht kein Grund —, Gesetzes Ende ist Christus zum Zwecke einer Gerechtigkeit für jeden, der da glaubt. Dabei ist erstens zu bedenken, daß Χριστός nicht der Name dessen ist, in dessen Person wir den Heiland erkennen, sondern im Gegensatze zu νόμος der Name des verheißenen Heilands ohne Rücksicht darauf, ob und in wessen Person er erschienen ist. Es handelt sich also nicht darum, was der erschienene Heiland gethan hat, um dem Gesetze ein Ende zu machen[2]), wie denn zweitens auch nicht übersehen sein will, daß νόμου ohne Artikel steht[3]); sondern die Meinung ist, daß so wie der verheißene Heiland vorhanden ist, kein Gesetz mehr Geltung hat. Wie man bis dahin zu einem Gesetze gestanden hat, so hat man nun zu der Person des Heilands zu stehen. Dieß dient aber dann dazu, daß Gerechtigkeit vorhanden ist für jeden, welcher glaubt. Denn der Gehorsam gegen des Heilands Person ist Glaube an ihn, und gerecht ist nun, wer zu ihm in das richtige Verhältniß tritt, das heißt, an ihn glaubt. Wenn also die Juden ein offenes Auge gehabt hätten für die Gottesgerechtigkeit, nämlich für diejenige Gerechtigkeit, welche Gott beschafft hat, statt eigenwillig darauf aus zu sein, ihre eigene Gerechtigkeit ins Werk zu setzen; so würden sie in der Erscheinung des Heilands, welchen Gott gesendet hat, des Gesetzes Ende erkannt und sich von letzterem zu ersterm gekehrt haben, um eine Gemeinde Gottes und Christi, und nicht Gottes und des Gesetzes zu sein[4]).

Daß es sich mit Christo so verhält, wie der Apostel in V. 4 gesagt hat, erweist er zunächst durch V. 5, wenn auch darnach in V. 6 ff. ein Gegensatz an V. 5 sich anschließt und den

---

[1]) gegen Krehl. [2]) gegen Philippi. [3]) vgl. van Hengel. [4]) vgl. Rückert.

Digitized by Google

Beweis vervollständigt. Man muß nur vor allem nicht übersehen, daß in diesem Verse der Ton ebenso auf *Μωϋσῆς* ruht, wie in V. 4 auf *τέλος*. Und zweitens will das Präsens *γράφει*[1]) gegenüber dem folgenden *λέγει* beachtet sein, weil man daraus sieht, daß nicht eine Vergangenheit und eine Gegenwart einander entgegengesetzt werden, sondern das Schreiben Mose's wie ein in der heiligen Schrift fortdauerndes Thun gedacht ist. Aber nicht, als ob es dem Apostel darauf ankäme, an Mose einen Zeugen für den Satz des 4. Verses zu haben[2]). Sonst müßte er auch in V. 6 nicht die Glaubensgerechtigkeit, sondern ihn über sie redend einführen[3]). Gerade dieß will drittens in Acht genommen sein, daß die Gerechtigkeit aus dem Gesetze Objekt ist zu *Μωϋσῆς γράφει*, dagegen die Gerechtigkeit aus Glauben Subjekt von *οὕτως λέγει*. Die erstere erscheint nur als Gegenstand des Thuns Mose's, der sie in der Schrift mit den aus Lev. 18, 5 entnommenen Worten[4]) in der Art darstellt, daß man sieht, der Mensch müsse das vom Gesetze Gebotene gethan haben, ehe ihm das Leben gesichert ist, welches Gerechtigkeit zur Voraussetzung hat. Nur so findet sich diese Gerechtigkeit vor, nur in einer Beschreibung desselben Mose, durch welchen das Gesetz gegeben worden. Wie ganz anders die Gerechtigkeit aus Glauben! Sie liest man nicht blos von einem Mose so beschrieben, daß sie dem, welcher liest, immer fern und an eine noch erst zu erfüllende Bedingung geknüpft bleibt, sondern sie spricht selbst als eine vorhandene und gegenwärtige: ein Gegensatz, welcher den Gedanken, als hätte der Apostel dem Ausspruche Mose's einen Ausspruch Jesu entgegensetzen können, gar nicht aufkommen läßt[5]). Allerdings läßt er nun die Glaubensgerechtigkeit mit Worten reden, welche an Deut. 30, 11—14 erinnern und sicherlich auch erinnern sollen. „Was ich dir jetzt geboten habe, sagt dort Mose zu seinem Volke, ist dir nicht zu wunderbar und nicht fern, nicht im Himmel, daß du sagen möchtest „wer will uns in den Himmel auffahren und es uns holen und zu hören geben, daß wir es thun", noch jenseit des Meers, daß du sagen möchtest „wer

[1]) vgl. dagegen Joh. 1, 46. [2]) so z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer. [3]) vgl. Philippi. [4]) vgl. z. Gal. 3, 12. [5]) gegen Philippi.

Digitized by Google

will uns hinüberfahren übers Meer und es uns holen und zu hören geben, daß wir es thun"; sondern dir ganz nahe ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu thun." Gleichlautend mit dieser Stelle ist in dem, was der Apostel die Glaubensgerechtigkeit sagen läßt, nur die Frage τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν, jedoch ohne Wiedergabe des mit יַעֲלֶה verbundenen לָנוּ, und der Satz ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, wo jedoch nicht nur das מְאֹד hinter הַדָּבָר קָרוֹב אֵלֶיךָ, sondern, was bezeichnend ist für die Art und Weise der Verwendung der Stelle, das לַעֲשֹׂתוֹ hinter בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ, wie viel mehr das in der alexandrinischen Uebersetzung eingeschaltete καὶ ἐν ταῖς χερσί σου, weggelassen ist. Das Wort, welches die Glaubensgerechtigkeit meint, ist eben ein anderes, als das, von welchem Mose spricht, nicht ein Wort des Gebots, welches gethan sein will, sondern das von den Zeugen Jesu verkündigte Wort, welches geglaubt sein will. Und hiemit hängen die übrigen Verschiedenheiten zusammen. Wo es sich um das von Mose verkündigte Wort des Gebots handelt, da wird lediglich geltend gemacht, daß es ein nicht in unerreichbarer Ferne befindliches, sondern Israel bekannt und zu eigen gegebenes Wort sei; und lediglich verneinender Ausdruck des nachherigen Bejahungssatzes ist es, wenn es heißt, das Wort sei nicht im Himmel oder jenseit des Meers, daß es von dort erst geholt werden müßte, um Israel bekannt zu sein und von ihm gethan werden zu können. Dagegen die Glaubensgerechtigkeit verbietet, so zu sprechen, wie zu sprechen Israel gar nicht in den Sinn kommen konnte[1]); und was sie von dem Worte sagt, um das es sich bei ihr handelt, ist nicht das Gegentheil von solchem, was sie nicht von ihm gesagt wissen will, sondern ihr Spruch ist zuerst ein Verbot, so und so zu sagen, wo aber nicht von einem Worte die Rede ist, von welchem man so nicht sagen soll, und dann, durch ἀλλὰ τί λέγει eingeführt, folgt erst als der bejahende Theil ihrer Rede der Satz, welcher von dem Worte handelt. Sie verbietet zu sagen τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν und τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον, wo der Gegensatz von Himmel und Unter-

[1]) gegen Meyer.

Digitized by Google

welt lehrt, daß es nicht blos, wie in jener Rede Mose's, um zweierlei Bezeichnung einer unerreichbaren Ferne zu thun ist; wie denn der Apostel dem erstern Satze τουτεστιν Χριστὸν καταγαγεῖν und dem andern τουτεστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν erläuternd beifügt.

Τουτεστιν so aufzulösen, daß τοῦτο das Sagen dessen, was nicht gesagt werden soll, zum Subjekte des Prädikats Χριστὸν καταγαγεῖν und Χριστὸν ἀναγαγεῖν macht, in welchem Falle dieser Beisatz den Grund angäbe, warum man so nicht sagen soll[1]), ist um deswillen unzulässig, weil Christum vom Himmel herab oder aus der Unterwelt herauf holen — denn so hieße es und nicht ihn herab oder herauf holen wollen — eine Unmöglichkeit, nicht aber eine Versündigung ist, und weil die Frage, die nicht Ausdruck des Unglaubens[2]), aber auch nicht des einfachen Wunsches[3]), wohl aber wie in der alttestamentlichen Stelle Ausdruck des Verzweifelns an der Möglichkeit des Wünschenswerthen ist[4]), schon deshalb nimmermehr für ein solches Wunderwerk, wie Christi Herabholung oder Heraufholung wäre, erklärt sein kann. Und wie sollte der Leser verstehen, daß es derjenige, welcher so fragt, auf Christum absehe, ihn von droben oder drunten auf die Erde zu bringen? Im Wortlaute der Frage liegt ja eine solche Beziehung auf Christum nicht, und sie könnte an sich auch einen ganz andern Sinn haben. Wenn sie eine Beziehung auf Christum haben und so verstanden werden soll, so muß erklärend beigefügt werden, daß der Fragende das Hinaufsteigen in den Himmel und Hinabsteigen in die Unterwelt als ein solches meint, mit welchem es ebenso auf ein Herabholen oder Heraufholen Christi abgesehen ist, wie in der alttestamentlichen Stelle mit dem Hinauffahren gen Himmel und Hinüberfahren übers Meer auf ein Herabbringen oder Herüberbringen göttlichen Gesetzes. Und einen so gemeinten Infinitivsatz anzuschließen ist τουτεστι allerdings geeignet[5]), da die Zweckangabe nichts Anderes ist als Deutung des mit εἰς τὸν οὐρανόν und εἰς τὴν ἄβυσσον benannten Ziels[6]). Wären mit τουτεστιν futurische Sätze

[1]) so z. B. Bengel, Rückert, Philippi, van Hengel. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen van Hengel. [4]) vgl. z. B. 7, 24. [5]) gegen Rückert. [6]) vgl. z. B. Marc. 7, 2; Hebr. 9, 11; 11, 16; 1 Petr. 3, 20.

Digitized by Google

angeschlossen, so würden sie die Verzweiflung an der Möglichkeit, Christum herab oder herauf zu holen, ausdrücken. Aber es soll vielmehr gesagt sein, daß zu dem Zwecke, damit man das bekäme, wessen man benöthigt ist, hier also, um Christum, den verheißenen Heiland, zur Stelle zu schaffen, Unmögliches, nämlich eine Auffahrt in den Himmel oder Hinabfahrt in die Unterwelt, erforderlich wäre. Wer sich solche Gedanken machte, der thäte dasselbe, was Israel gethan hätte, wenn es, nachdem das Gesetz gegeben war, die Unmöglichkeit beklagt hätte, den Willen Gottes zu kennen und also auch ihm nachzuleben, weil man die Offenbarung desselben erst aus unerreichbarer Ferne holen müßte. Unglaube in dem Sinne, daß man das gegebene Gesetz nicht für den geoffenbarten Willen Gottes oder Jesum nicht für den erschienenen und auferstandenen Heiland gehalten hätte, wäre weder das Eine noch das Andere[1]), sondern Verkehrtheit und Widersinn. Wo der Heiland da ist, kann man sich doch nicht anstellen, als ob er nicht da, als ob er unerreichbar fern, noch im Himmel oder noch in der Unterwelt wäre. Denn daß bei *Χριστὸν καταγαγεῖν* nicht an ein Herabholen des aufgefahrenen Jesus[2]) zu denken ist, als ob man ihn, statt in der Ferne des Himmels, wieder bei sich auf Erden haben wollte, erhellt schon daraus, daß beide Male *Χριστόν* steht, nicht *Ἰησοῦν*, was bei *ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* auch gegen diejenigen spricht, welche die Rede für Ausdruck des Unglaubens nehmen, daß Jesus der Christ sei. Es erhellt aber ferner auch aus der Aufeinanderfolge der Sätze, wornach das Herabholen vom Himmel dem Heraufholen aus dem Todtenreiche vorangeht. Und endlich drittens erhellt es auch daraus, daß bei *καταγαγεῖν* der Ort, woher Christus auf die Erde gebracht werden müßte, nicht ausdrücklich genannt ist, gleichwie auch bei *ἀναγαγεῖν* nicht der Ort, von wo er heraufgeholt werden müßte, genannt steht, sondern die Umgebung, in welcher, und somit der Zustand, in welchem er nicht bleiben durfte, wenn er uns das sein sollte, was der Name *Χριστός* bezeichnet. Die Meinung ist vielmehr, daß der verheißene

---

[1]) gegen Reiche, Rückert, Krehl, de Wette, Meyer u. A. [2]) so z. B. Calvin, Reiche, Glöckler, van Hengel.

Digitized by Google

Heiland in die Welt gekommen und nicht im Tode geblieben, also vorhanden und in dasjenige Leben hergestellt ist, in welchem er uns Heiland sein kann, und daß es deshalb thöricht wäre, sich solche Gedanken zu machen, wie wenn das, was wir hiemit haben, in unerreichbarer Ferne läge. Was Israel in Bezug auf das geoffenbarte Gesetz Gottes nicht sagen konnte, nachdem es dasselbe besaß, das soll derjenige, zu welchem die Glaubensgerechtigkeit redet, nicht denken in Bezug auf den geoffenbarten und vollendeten Heiland. Daher heißt es hier im Unterschiede von der alttestamentlichen Stelle μὴ εἴπῃς, weil es sich um Gedanken handelt, die in der That möglich waren. Und weil es sich nur um verkehrte Gedanken handelt, die Angesichts der vorhandenen Heilswirklichkeit nicht kommen sollten, und nicht um ungläubige Läugnung der letztern, drum steht das der alttestamentlichen Stelle fremde ἐν τῇ καρδίᾳ σου dabei[1]). Verschoben aber wird sowohl die Meinung der apostolischen Stelle, als ihr Verhältniß zur mosaischen, wenn man ausgedrückt sein läßt, wie nach geschehener Offenbarung des Gesetzes dem Menschen leicht gemacht war, es zu erfüllen, so sei jetzt das auf dem Wege des Thuns unerreichbare ewige Leben auf dem Wege des Glaubens leicht zu erreichen[2]). Weder Mose noch Paulus hat es mit einem Gegensatze von leicht und schwer zu thun, geschweige daß Letzterer für unmöglich erklärt, was Ersterer leicht nennt. Zu wissen gethan war dem Volke Israel, was Gottes Wille sei, und vorhanden ist nunmehr das in Christo verwirklichte Heil. Israel konnte also nicht sagen, es kenne Gottes Willen nicht, und in der Jetztzeit ist nicht am Heile zu verzweifeln, wie wenn es nicht vorhanden wäre. Wie Ersteres durch die geschehene Offenbarung ausgeschlossen war, so ist es auch Letzteres. Hier wie dort heißt es: Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου.

Denn ins Wort gefaßt war dort der fordernde Wille Gottes, und ins Wort gefaßt ist hier der in der Person des Heilands geoffenbarte und verwirklichte Heilswille Gottes. Das eine ist ein Wort des Gebots, das andere ein Wort des Glaubens, wie es der Apo-

[1]) vgl. van Hengel. [2]) so Tholuck, Reithmayr.

Digitized by Google

stel nennt, wenn er den Sinn, welchen die alttestamentliche Stelle im Munde der Glaubensgerechtigkeit hat, durch den erklärenden Beisatz τούτεστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν ausdrückt. Auch in diesem Satze hat man τούτεστιν in τοῦτό ἐστιν aufgelöst und τοῦτο τὸ ῥῆμα verstanden, während im Gegentheil hier vollends gewiß wird, daß es in allen drei Fällen ein erklärendes „nämlich" ist. Denn nicht von dem Worte, welches nahe ist, geschweige von dem, welches die alttestamentliche Stelle meint, kann Paulus aussagen wollen, daß es das Glaubenswort der apostolischen Verkündigung sei, sondern umgekehrt muß er von letzterm sagen, daß von ihm das gelte, was an der alttestamentlichen Stelle von dem dort in Rede stehenden Worte ausgesagt ist. Ein ῥῆμα πίστεως nennt er erklärend das Wort, welches die Glaubensgerechtigkeit meint. Denn der Artikel vor dieser Benennung ist nur durch den mit ihr verbundenen Relativsatz vernothwendigt. Um so weniger darf man πίστεως als Objektsgenitiv fassen[1]), wofür man sich auf 1 Tim. 4, 6 beruft, während dort augenscheinlich τῆς πίστεως eben so wenig Objektsgenitiv sein kann, als τῆς καλῆς διδασκαλίας. Im Gegensatze zu dem Worte des Gebots, von welchem Mose spricht, nennt Paulus das Wort der apostolischen Verkündigung, welches die Glaubensgerechtigkeit meint, ein Glaubenswort, weil es einen Inhalt hat, der nicht durch Thun verwirklicht, sondern als geschichtliche Wirklichkeit geglaubt sein will. Daß dem so ist und daß wir τούτεστιν richtig gefaßt haben, findet beides seine Bestätigung in dem mit ὅτι angeführten Satze. Da sich nämlich in diesem Satze, wie aus seiner durch nichts Anderes veranlaßten Anredeform mit Sicherheit[2]) erhellt, die Anrede der Glaubensgerechtigkeit fortsetzt; so kann τούτεστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν nicht als selbstständiger Satz, sondern muß als erklärender Anhang zu τὸ ῥῆμα gemeint sein, als welcher er die Rede der Glaubensgerechtigkeit unterbricht, ihre Fortsetzung aber nicht hindert. Dann kann aber auch ὅτι weder den Inhalt des Glaubenswort der apostolischen Verkündigung bringen[3]), da es sich an das

[1]) gegen de Wette, Meyer, Philippi u. A. [2]) gegen van Hengel. [3]) so z. B. Glöckler, Rückert, Krehl, Bisping, van Hengel.

Digitized by Google

dem τοῦτέστιν Voraufgegangene anschließt, noch eine Rechtfertigung der Deutung des ῥῆμα[1]), welche durch γάρ, nicht durch ὅτι angefügt sein müßte. Es wäre nun etwa möglich, bei richtiger Auffassung des τοῦτέστιν den mit ὅτι angeschlossenen Satz für Angabe des Inhalts desjenigen Worts zu nehmen, von welchem die alttestamentliche Stelle spricht, welches aber dann neutestamentlich als Wort der apostolischen Verkündigung gedeutet ist. Allein wie sollte als Inhalt dieses Worts eine an das Bekennen des Munds und Glauben des Herzens geknüpfte Verheißung des Heils benannt sein, nachdem von dem Worte gesagt war, daß es im Munde und Herzen desjenigen sei, welchem es diese Verheißung gäbe? Das Bekennen mit dem Munde und Glauben mit dem Herzen ist ja nichts Anderes als das Thun, welches damit gesetzt ist, daß wir das Wort im Munde und im Herzen haben; zum Inhalte aber hat das Wort den Herrn Jesum, den wir bekennen, und seine Auferweckung, die wir glauben.

Ὅτι kann also nur Grundangabe sein[2]), und es kann wirkliche Grundangabe nur dann sein, wenn es sich über τοῦτέστιν hinweg mit dem durch die zwischensätzliche Erklärung ins Neutestamentliche übertragenen, neutestamentlich gedeuteten Satz ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν verbindet. Es bringt dann den Grund, warum es sich so verhält, daß wir dieß Wort so nahe, im Munde und im Herzen haben. In wie fern nun aber der Grund hiefür darin bestehe, daß wir Heil erlangen und vor dem tödtlichen Zorne Gottes bewahrt bleiben werden, wenn wir den Herrn Jesum bekannt und an seine Auferweckung geglaubt haben, kann nur in dem Maße klar werden, als man sich verdeutlicht, was die Glaubensgerechtigkeit dem Angeredeten damit sagt, daß sie spricht „das Wort ist dir nahe". Sie meint damit, wie Paulus erklärend hinzufügt, das Glaubenswort der apostolischen Verkündigung und kann es auch meinen, ohne die alttestamentliche Stelle, welche sie verwendet, dem Sinne zu entfremden, den sie als Schriftwort hat. Denn was Mose seinem Volke gegenüber geltend macht, ist die Thatsache, daß es in dem Worte, welches ihm gegeben ist, die Offen-

[1]) so z. B. Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi. [2]) vgl. Tholuck, Reithmayr.

Digitized by Google

barung des Willens Gottes besitzt und nicht in der Lage ist, rathlos darnach ausschauen zu müssen, wie es dazu gelange, den Willen Gottes zu erfahren. In Gestalt des Worts hat es ihn zu eigen bekommen, als welches er zu seiner eigenen Rede Inhalt, zum Inhalte seines eigenen innern Lebens gemacht ist. Aber freilich war es ein Wort des Gebots, und sofern es als solches dem Einzelnen fordernd gegenüberstand, half es ihm nicht zum Heile, während Israel als Volk an dieser Offenbarung des Willens Gottes das vor aller Welt es auszeichnende Heilsgut besaß. Anders im neuen Testamente. Hier ist der im Worte geoffenbarte Wille Gottes sein verwirklichter Heilswille. Was nun von der Offenbarung des Willens Gottes im Worte alttestamentlicher Weise gilt, das gilt auch neutestamentlicher Weise von ihr. Wer das Wort vernimmt, bekommt es in Mund und Herz, der darin geoffenbarte Wille Gottes gibt sich ihm zum Inhalte seiner Rede und seiner Herzensgedanken. Aber da es jetzt der verwirklichte Heilswille Gottes ist, der sich ins Wort gefaßt hat, so hat nun der Einzelne das Gut seines nicht erst zu erwirkenden, sondern für ihn vorhandenen Heils an dem Worte, während Israel nur als Volk das Heilsgut an ihm besaß, welches es vor dem Völkerthum voraushatte[1]). Das Wort, von welchem Mose spricht, verhält sich also zu dem, welches die Glaubensgerechtigkeit meint, wie altes Testament zu neuem. Jenes weissagt auf dieses und dürfte sonach die Verwendung, welche die von dem erstern handelnde Stelle bei dem Apostel gefunden hat, eben doch mehr sein als nur ein liebliches Spiel des Geistes Gottes[2]). Es steht nicht so, sagt die Glaubensgerechtigkeit, daß du nach dem Heile, dessen Verwirklichung Christus heißt und Christi Sache ist, rathlos ausschauen müßtest oder dürftest. Du hast es im Worte der apostolischen Verkündigung, welches dir in Mund und Herz gelegt ist. Denn Jesus ist der erschienene und durch seine Auferweckung vollendete Christus und somit das verwirklichte Heil. Wer mit dem Munde ihn bekennt, daß er der Herr ist, und mit dem Herzen glaubt, daß Gott ihn auferweckt hat, dem ist das Heil gewiß. Ist dem aber so, dann

[1]) vgl. Ps. 147, 20. [2]) gegen Philippi.

Digitized by Google

ist dir jetzt in dem Worte der ihn zum Inhalte habenden apostolischen Verkündigung ein Gleiches gegeben, wie einst Israel im Worte Mose's, nämlich der ins Wort gefaßte und dadurch in Mund und Herz gelegte Wille Gottes, und deine Sache ist es, dem gemäß zu thun, also zu bekennen mit dem Munde, was dir in den Mund, und zu glauben mit dem Herzen, was dir ins Herz gelegt ist, und so zu beweisen, daß du das Wort dir gelten lässest, welches dir dazu gegeben ist, um in ihm das verwirklichte Heil, den von Gott ausgegangenen und aus der Todtenwelt wiedergekehrten Christus, zum Inhalte deines eigensten und innersten Lebens zu besitzen.

So sehr anders lautet, was die Glaubensgerechtigkeit zu dem sagt, welchem Jesus verkündigt ist, als was Mose sagt, wenn er die Gesetzesgerechtigkeit geschrieben darstellt. Letztere steht in Geboten geschrieben, die man erst erfüllt haben muß, ehe man sich des Lebens versichert halten darf; erstere dagegen macht den Menschen dessen gewiß, daß er an dem in sein eigenes Innere eingegangenen Worte von Jesu dem Christ das Gut des Heils besitze und sich nur zu ihm zu bekennen brauche mit dem Munde und Herzen, worin er es besitzt. Ist aber mit Christo eine so ganz andere Gerechtigkeit vorhanden, als die vom Gesetz erforderte, wie kann dann noch von Gesetz die Rede sein, nachdem Christus gegeben ist? Er ist, wie es V. 4 hieß, Gesetzes Ende und zwar so, daß nun Gerechtigkeit vorhanden ist für jeden, der in Glauben steht, oder, wie es V. 9 im Anschlusse an die alttestamentliche Stelle hieß, des Mundes Bekenntniß zum Herrn Jesu und des Herzens Glaube an seine Auferweckung ist jetzt die Bedingung des Heils. Denn von dem neutestamentlichen Worte, welches ihn zum Inhalte hat, gilt wirklich im Unterschiede von dem alttestamentlichen, welches Gebote zu erfüllen befahl, daß zum Heile genügt, es im Munde und Herzen zu haben. Es verhält sich so, wie der Apostel dem Spruche der Glaubensgerechtigkeit erläuterungsweise mit γάρ anfügt, καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. Denn darauf beruht der Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorhergegangenen, daß Jesus, auf den sich ja auch das ἐπ' αὐτῷ des folgenden Verses bezieht, das Subjekt der insgemein

Digitized by Google

unperſönlich gefaßten Paſſiva πιστεύεται[1]) und ὁμολογεῖται iſt, und daß hiedurch dasjenige, was mit dem Herzen und Munde geſchehen kann[2]), das Glauben nämlich und Bekennen, als das zu Gerechtigkeit und Heil genügende Thun zu ſtehen kommt. Was man für den Sinn des Satzes auszugeben pflegt, daß zum Glauben das Bekennen hinzukommen[3]), oder daß beides beiſammen[4]), oder daß es überhaupt vorhanden ſein[5]) müſſe, iſt alles dem Zuſammenhange fremd, in welchem es ſich nicht darum handelt, die Bedingung des Heils an ſich einzuſchärfen, damit man ſie nicht unerfüllt laſſe, ſondern die neuteſtamentliche Forderung der altteſtamentlich geſetzlichen entgegenzuſtellen, damit man die letztere durch erſtere ausgeſchloſſen wiſſe. Gegenſtand des Verhaltens iſt, was Inhalt des Worts iſt, und wie der Gegenſtand, ſo das Verhalten. Wo das Wort in Geboten beſtand, da galt es, das einzeln Gebotene zu thun. Jetzt, wo es Chriſtum, den in der Perſon Jeſu vorhandenen und vollendeten Heiland, zum Inhalte hat, fordert es kein anderes Verhalten, als das mit ſolchem Gegenſtande gegebene. Der ins Wort gefaßte Chriſtus will geglaubt und bekannt ſein: dieſes Thun des Herzens und des Mundes, wie es damit gegeben iſt, daß wir das Wort im Munde und Herzen haben, gedeiht zu Gerechtigkeit und Heil, ohne daß ein anderes daneben, ein Erfüllen geſchriebener Gebote, welche außer uns ſind und äußerlich uns gegenüberſtehen, erfordert wird. Die Frage, welche aufgeworfen worden iſt, ob denn Glaube nur zur Gerechtigkeit und erſt Bekenntniß zum Heile gedeihe, iſt eine ſehr müßige, und ſchon der nächſtfolgende Satz hätte ihrer überheben ſollen, da in ihm οὐ καταισχυνθήσεται weſentlich daſſelbe iſt wie σωθήσεται. Dem Juden gegenüber, welcher den lebendigen Gott bekannte, war vorher im Anſchluſſe an die altteſtamentliche Stelle zuerſt das Bekenntniß des Herrn Jeſu zu nennen und dann der Glaube an ſeine Auferweckung, ohne welchen ſolch Bekenntniß nicht möglich iſt. Jetzt dagegen hebt der Apoſtel an mit dem inwendigen Glauben und ſchreitet fort zu deſſen Aeußerung, aber nicht, um zu ſagen, wozu

[1]) vgl. 1 Tim. 3, 16. [2]) vgl. Bengel, Reiche. [3]) ſo z. B. Köllner, Meyer, Tholuck, van Hengel. [4]) ſo z. B. Baumgarten-Cruſius, Philippi. [5]) ſo z. B. de Wette.

Digitized by Google

der erstere abgesehen von der letztern oder die letztere abgesehen von dem erstern gedeihe[1]), sondern um die zureichende Heilsamkeit des einen und der andern auszusagen. Ist ja doch der Glaube nicht als ein erstes Thun gedacht, nach dessen Vollbringung das Bekennen als ein zweites und anderes folgte, so daß man zu der Bemerkung veranlaßt sein könnte, der Glaube für sich allein erlange das Heil noch nicht[2]), oder gar, er erlange nur erst das Geringere, die Abwendung des Zorns und nicht schon die Zuwendung der Güte Gottes[3]). Wer gerecht ist, hat Gottes Urtheil für sich und es kann ihm also das Heil nicht entstehen, und σωτηρία ist beides in Einem, Bewahrung vor dem Tode und Empfang des Lebens. So will denn weder ein πιστεύειν gemeint sein, welchem das ὁμολογεῖν, noch eine δικαιοσύνη, welcher die σωτηρία ausbleiben könnte. Das Bekennen ist im Glauben, der zur Gerechtigkeit gedeiht, und der Glaube ist in dem Bekennen, welches zum Heile gedeiht, und eben so ist in der Gerechtigkeit das Heil, welches der Gerechte empfängt, und in dem Heile die Gerechtigkeit, die dessen Voraussetzung ist, mitgedacht. Wie Herz und Mund, so sind Glauben und Bekennen beisammen, und der Innerlichkeit des Glaubens entspricht die unsichtbare Gerechtigkeit des Gläubigen und der Offenbarkeit des Bekennens entspricht die offenbarliche Heilszuwendung an den schlüßlich zu verklärenden Gerechten. Gerechtigkeit und Heil ist alles, was wir bedürfen, und alles, was uns Noth thut, um sie zu erlangen, ist ein Zwiefaches, das so natürlich beisammen ist, wie Herz und Mund, Gedanke und Rede, nämlich daß wir das mit dem Herzen glauben, was uns ins Herz, und das mit dem Munde bekennen, was uns in den Mund gelegt ist.

Eines Schriftbeweises, wie man ihn in V. 11—13, sei es für die Heilsamkeit des Glaubens[4]), sei es für die des Glaubens und des Bekennens[5]) gegeben finden will, bedurfte es sicherlich an dieser Stelle nicht, und er folgt auch in Wahrheit nicht. Vom Bekennen ist im Folgenden gar keine Rede, man müßte denn Anrufen und Bekennen für eins nehmen; und wenn V. 13 den Wort-

[1]) gegen Tholuck. [2]) so z. B. Reithmayr. [3]) so Fritzsche. [4]) so z. B. Philippi. [5]) so Meyer, Tholuck.

Digitized by Google

laut einer Schriftstelle bietet, so kann man doch nicht sagen, daß sich der Apostel auf diese Schriftstelle berufe. Letzteres thut er nur in V. 11, wo er sich wiederholt auf das 9, 33 angeführte Schriftwort, wenigstens auf die zweite Hälfte desselben bezieht, aber von dem Wortlaute derselben noch weiter abweichend, als dort, indem er πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ schreibt. Man könnte die Einfügung des πᾶς um so befremdlicher finden, als im Folgenden gerade das betont wird, daß die dem Glauben an Jesum gegebene Verheißung jedem Gläubigen gilt ohne Unterschied, ob er Jude oder Grieche ist, während im Zusammenhange der angeführten Stelle der Prophet doch nur von dem Geschicke seines Volks handelt. Aber eben deshalb, weil er πᾶς nicht der Stelle selbst entnommen, sondern eingeschaltet hat, fügt er als Rechtfertigung dieser Einschaltung hinzu, daß es keinen Unterschied mache, ob der Gläubige Jude sei oder Grieche, und begründet dieß durch den Satz, daß der eine und selbe Herr es für Alle sei, reich genug, um sich gegen alle, die ihn anrufen, als den zu erzeigen, als welchen sie ihn anrufen. Wenn er dann hinwieder diese letztere Aussage, die participiale Apposition zu dem Prädikate ὁ αὐτὸς κύριος, mit dem in Schriftworte[1]) gefaßten Satze begründet, daß jeder, der den Herrn anruft, Heil erlangen wird; so ist nicht zu übersehen, daß er dies Mal nicht αὐτοῦ schreibt, sondern κυρίου. Im Zusammenhange der alttestamentlichen Stelle, welcher er diese Worte entnimmt, ist Anrufung Jehova's, des Gottes Israel's, gemeint. Weil aber die Christen den von der alttestamentlichen Schrift bezeugten Gott des Heils in dem von Gott ausgegangenen und zu Gott hingegangenen Christus geoffenbart wissen[2]); so ist dem Apostel, ohne daß er Jehova und Christum identificirt, wie man es ungeschickter Weise genannt hat[3]), und ohne daß ihn blos der sogenannte messianische Inhalt der Stelle dazu berechtigt[4]), Anrufung Jehova's und Anrufung Christi in der Art eins, daß ihm die an erstere geknüpfte Verheißung in der neutestamentlichen Zeit für diejenigen und nur für sie gilt, welche ihre Heilszuversicht auf Jesum setzen und also ihn anrufen. Und eben weil in diesem Sinne

[1]) Joel 3, 5. [2]) vgl. z. 1 Kor. 10, 4. [3]) so Philippi. [4]) gegen Meyer.

Digitized by Google

Jesus der Herr ist, drum ist er reich genug, allen denen, die ihn anrufen, zum Heil zu helfen, indem er sich ihnen damit nur als den erweist, als welchen sie ihn anrufen, nämlich als den, welcher Aller Herr ist und nicht etwa blos der Juden. Sonach gilt die Verheißung, welche das Schriftwort dem Glauben gibt, jedwedem, der da glaubt, und hat die ausdeutende Wiedergabe des הַמַּאֲמִין durch *πᾶς ὁ πιστεύων* ihre volle Berechtigung: womit denn auch der Satz des 4. Verses, *τέλος νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*, schlüßlich und vollends bewahrheitet ist.

Die Bewahrheitung desselben ist durch die Reihe von Sätzen, welche immer durch *γάρ* aneinandergereiht sind, in der Art geschehen, daß die Begründung schlüßlich auf den Satz hinauskam, jeder, der Jehova, somit aber, da Jesus der Herr ist, in welchem sich der Gott Israel's geoffenbart hat, jeder, der Jesum anrufe, werde Heil erlangen. Von hier aus wird nun der Apostel dahin, wo er vor dem 4. Verse stand, also auf die Verschuldung seines Volks zurückkommen müssen. Es steht fest, daß, nachdem Christus erschienen ist, das Heil durch Anrufung Jesu und nicht durch gesetzliches Thun erlangt sein will. Dann ist dieß aber nothwendig auch die Zeit, in welcher Gottes Sendboten Jesum verkündigen, damit man an ihn glaube. Denn muß man ihn als den Heiland anrufen, um schlüßlich Heil zu finden und vor dem Zorn bewahrt zu bleiben, so ist Glaube an ihn nöthig, ohne den man ihn nicht anriefe, und muß also der Endzeit, in welcher die Scheidung zwischen denen, die verloren gehen, und zwischen denen, die Heil erlangen, sich vollzieht, eine Zeit vorausgehen, in der er verkündigt wird, weil man nur da an ihn glauben kann, wo man von ihm gehört hat. Das *οὗ* hinter *πιστεύσουσιν* ist nämlich nicht von *ἤκουσαν* abhängiger Genitivus, in welchem Falle es gegen den Sprachgebrauch wäre, zu übersetzen „von welchem sie nicht gehört haben“ [1]), und sinnwidrig oder sprachwidrig wäre, zu übersetzen „den sie nicht gehört haben“. Denn Eph. 4, 21 zu vergleichen, geht in keiner Weise an, weder wenn man das Objekt von *ἀκούειν*, wie es dort in Wahrheit der Fall ist, den Gegenstand der vernom-

so daß es die richtige Heilsgestalt der Gegenwart ist, eine Zeit der Verkündigung dieses Worts zu sein. 10, 14—15.

[1]) so z. B. Fritzsche, Philippi, van Hengel.

Digitized by Google

menen Rede sein läßt, indem dann der Unterschied der Verbindung mit dem Akkusativ und mit dem Genitiv im Wege steht, noch wenn man ein mittelbares Hören des durch seine Zeugen redenden Jesus meint, indem dieß eben an der genannten Stelle nicht der Fall ist[1]). Die letztere Auffassung aber ist deshalb sinnwidrig, weil der Apostel unmöglich da, wo er recht geflissentlich die Mittlerschaft derer betont, welche ausgesandt sind, Jesum zu verkündigen, das Hören derer, welchen er verkündigt wird, mit einem Ausdrucke bezeichnen kann, der es so vorstellt, als hörten sie Jesum selbst reden[2]). Dagegen ist οὗ als Adverbium des Orts ganz an seiner rechten Stelle, wo es sich um ein Hören handelt, welches dadurch zu Wege kommt, daß Sendboten ausgehen, um zu denen zu reden, welche hören sollen. Denn eben hierauf ruht alles Gewicht in dieser Reihe von Sätzen. Nicht ruht es auf der göttlichen Fürsorge, vermöge deren es den Heiden an der zum Heile nöthigen Verkündigung Jesu nicht fehlt, und zwar weder so, daß dadurch die Schuld der Heiden, die verloren gehen[3]), noch so, daß dadurch die Berechtigung der Predigt unter den Heiden[4]) ins Licht treten soll, bei welchen beiden Auffassungen der Apostel von seinem eigentlichen Gegenstande abschweift[5]) und gerade das nicht sagt, was er sagen müßte, nämlich daß solche Sendung unter die Heiden geschehen oder daß die geschehene nothwendig gewesen sei. Der letztere Grund gilt auch gegen diejenigen, welche überhaupt und nicht sonderlich mit Bezug auf die Heiden gesagt finden, daß es Gott an Nichts habe fehlen lassen, was erforderlich war, um Anrufung Jesu zu erzielen[6]). Diejenigen aber, welche richtig erkennen, daß nur die Nothwendigkeit des Sendens, Predigens, Hörens und Glaubens ausgedrückt ist, was alles Vorbedingung ist für die Bedingung des Heils, für die Anrufung Jesu, irren doch darin, daß sie für den Zweck dieser Ausführung den Contrast ausgeben, in welchen dann der Ungehorsam gegen die Predigt hiezu treten sollte[7]). Wäre es dem Apostel um solchen Contrast zu thun gewesen, so hätte er nicht die Nothwendigkeit, sondern die Wirklich-

[1]) gegen Winer Gramm. S. 187. [2]) gegen Meyer u. A. [3]) so Fritzsche. [4]) so Calvin, van Hengel. [5]) vgl. z. B. Reiche, Rückert. [6]) gegen Tholuck u. A. [7]) so Meyer, de Wette, Philippi.

Digitized by Google

keit dessen, was von Seiten Gottes geschehen ist, betonen müssen. Aber es ist ihm vielmehr darum zu thun, den Zusammenhang aufzuzeigen, in welchem die Verkündigung Jesu durch Sendboten mit der Heilsbedingung der Anrufung Jesu steht. Der Jude erwartete ja von der Offenbarung Christi eine Verwirklichung des Heils, welche so nicht eingetreten war, und stieß sich an derjenigen, welche geschehen war, weil sie sich nicht anders als in dem Worte der apostolischen Verkündigung dargab. Dem entgegen zeigt nun der Apostel, daß so gewiß, als Anrufung des Herrn die Voraussetzung ist, unter welcher man des Heils theilhaft wird, die Gestalt der gegenwärtigen Heilszeit gerade die sein muß, welche sie ist. Sendboten müssen vorhanden sein, welche den verkündigen, an den geglaubt sein will, damit man ihn anrufe. Dieß ist nothwendig die Gestalt der Zeit, in welcher das Heil zwar vorhanden ist, aber im Worte, wie der Apostel vorher ausgeführt hat: es entspricht dieß der Schriftstelle[1]) von den erwünschten Boten, die da Frieden verkündigen, das Gute verkündigen, indem auch ihr zufolge der schlüßlichen Heilsvollendung eine Botschaft vorausgeht, der man Glauben schenken muß, um, wie es an der angeführten Stelle weiter heißt, der Offenbarung Jehova's fröhlich entgegenzusehen, aus Babel aufzubrechen und dem Gotte, der sein Volk erlöst, zu folgen.

und es nichts Anderes als Ungehorsam ist, namentlich auch von Israel, wenn das verkündigte Wort keinen Glauben findet. 10, 16—19.

Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ, fährt der Apostel fort, mit dem Ausdrucke τῷ εὐαγγελίῳ an diese Schriftstelle anknüpfend. Daß er dabei nur an die Juden denke[2]) oder nur an die Heiden[3]), ist so gewiß unrichtig, so gewiß er vorher von dem Ergehen der Heilsverkündigung überhaupt gehandelt hat; und nicht „gleichwohl" heißt ἀλλά[4]), daß es die Bedeutung von ὅμως hätte, was dem Verhältnisse dieses Satzes zum vorhergegangenen Gedanken keineswegs entspricht, sondern es bringt die Kehrseite zu demselben. Daß eine Botschaft ergeht, welche Glauben finden will, ist der Heilszeit, die mit der Erscheinung Christi eingetreten ist, nichts weniger als unangemessen, wäre vielmehr das ihr entsprechende Mittel, Allen zum Heile zu verhelfen. Aber, fährt der Apostel

[1]) Jes. 52, 7. [2]) gegen Tholuck, Meyer, Philippi u. A. [3]) so Fritzsche. [4]) gegen Fritzsche, Meyer, Philippi u. A.

Digitized by Google

fort, sie sind eben der Heilsbotschaft nicht alle gehorsam geworden. Man hat dieß für einen Einwurf genommen, den er sich mache, um ihn und zwar dadurch zu beseitigen, daß er die Thatsache, die er sich selbst entgegenhält, als einen Bestandtheil der Schriftweissagung aufzeigt[1]). Davon kann jedoch keine Rede sein. Als Einwurf gedacht würde der Satz doch gewiß nicht so lauten, daß das, woran es gefehlt hat, Gehorsam und das, was nur theilweise Gehorsam gefunden hat, die Heilsbotschaft genannt wäre. Und was sollte auch hier ein Einwurf? Der Apostel hat es mit seines Volkes Schuld zu thun, die er darein gesetzt hat, daß es die Gottesgerechtigkeit unbeachtet ließ und nur seine eigene aufzurichten bedacht war. Nun liegt es aber im Wesen der Gottesgerechtigkeit, daß sie einerseits durch Christum und andererseits durch Glauben bedingt, der Glaube aber Glaube an den im Worte der apostolischen Predigt verkündigten Jesus ist. Im Worte dieser Predigt wird also jetzt das Heil dargeboten und, wenn dieß die Gestalt der gegenwärtigen Heilszeit ist, daß die Boten durch die Welt gehen, welche das Wort verkündigen, so entspricht dieselbe dem Wesen der Heilsbedingung. Sollte sich nun hieran ein Einwurf anschließen, so müßte er in der Geltendmachung einer Thatsache bestehen, welche geeignet wäre, das vorher Dargethane zweifelhaft zu machen. Statt dessen finden wir gegenüber der gerechtfertigten Heilsgegenwart ein ihr widerstreitendes Verhalten benannt, an welchem allein es liegt, wenn die Heilswirkung der Predigt eine nicht so allgemeine ist, als sie es sein könnte. Man hat der Botschaft den Gehorsam geweigert, den sie forderte.

Gehorchen setzt sonst ein Gebot voraus und besteht im Thun des Gebotenen. Hier ist es eine gute Botschaft, eine Heilsnachricht, von der es heißt, daß man ihr nicht gehorcht habe[2]), und eben auf dieser Besonderheit des hier gemeinten Gehorsams ruht vermöge des Zusammenhangs mit dem Vorhergegangenen das Gewicht des Satzes. Dann wird aber die durch γάρ angefügte Hinweisung auf Jes. 53, 1 nicht so zu verstehen sein, als sollte die Thatsache, daß nicht Alle der Heilsbotschaft gehorsam geworden

[1]) so z. B. Reiche, van Hengel. [2]) vgl. 2 Thess. 1, 8.

Digitized by Google

sind, dadurch bestätigt[1]), oder ihre Uebereinstimmung mit der Erfahrung, die schon Jesaja gemacht hat[2]), oder mit der Weissagung, welche sich in ihr erfüllt hat[3]), aufgezeigt, oder endlich ihre Unausbleiblichkeit, nachdem sie so geweissagt war, ausgedrückt[4]) werden. Die erste dieser Auffassungen des Zusammenhangs läßt den Apostel etwas sehr Unnöthiges thun, bei jeder der übrigen aber soll er etwas sagen, was nicht in seinen Worten liegt, und alle geben der Anführung einen Zweck, mit welchem das, was der Apostel aus der angeführten Stelle hernach folgert, nicht in Einklang steht. Denn diese Folgerung soll dann angeblich dazu dienen, wieder an V. 14 anzuknüpfen, ohne daß ersichtlich wird, warum der Apostel nicht in dem durch V. 16 unterbrochenen Zusammenhange geblieben ist, geschweige wozu er der alttestamentlichen Stelle bedurfte, um zu beweisen, daß derjenige, welcher glauben solle, das, was er glauben solle, zu hören bekommen müsse. Der Fehler wird vor allem darin liegen, daß man die Anführung für sich allein dem Satze angeschlossen sein läßt, auf den sich das γάρ bezieht, während doch durch die Folgerung, welche der Apostel aus der angeführten Stelle zieht, einerseits der Zweck erst deutlich wird, zu welchem er sie anführt, und andererseits eben deshalb außer Zweifel steht, daß sich in ihr der durch γάρ angeschlossene Gedanke fortsetzt.

Es ist ein im Namen Israel's[5]) abgelegtes Bekenntniß, in welches die Rede Jesajas 53, 1 übergeht, nachdem er 52, 13—14 Jehovah die Hoheit hat schildern lassen, zu welcher sein Knecht gelangen und in welcher er Gegenstand der Verehrung derer sein wird, die zuvor nicht gehört hatten, was es um ihn sei. Wenn der alexandrinische Uebersetzer den Worten מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ die Anrede κύριε vorausschickt, worin ihm Paulus folgt[6]), so geschieht dieß wohl, um diesen Uebergang bemerklich zu machen. Spricht aber der Prophet Namens derselben, welche weiterhin in der ersten Person Pluralis ihre Verkennung des Knechtes Gottes gestehen, nachdem sie durch seine Verherrlichung ihrer schuldvollen Blindheit

[1]) so Glöckler, Meyer. [2]) so Flatt, Ewald. [3]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Tholuck. [4]) so z. B. Rückert, Philippi. [5]) vgl. Delitzsch. [6]) ebenso Joh. 12, 38.

Digitized by Google

überführt sind; so ist שִׁמְעָתֵנוּ die Kunde von ihm, welche sie im Unterschiede von den Heiden gehabt hatten[1]). Sie bekennen also vor Gott als ihre Schuld und Sünde, daß sie dieser Kunde, welche sie besaßen, nicht geglaubt haben. Die Kunde, die sie von ihm besaßen, hätte einen Glauben in ihnen wirken sollen, vermöge dessen sie ihn als den ehrten, für den sie ihn jetzt erkennen. Da sie nun solche Kunde von ihm dadurch besaßen, daß Gott durch die Propheten geredet hatte, so kann der Apostel mit vollem Grunde den Satz ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ, um dessentwillen er die Stelle angezogen hat, aus ihr entnehmen. Er thut dieß aber nicht so, daß ihm, wofür man sich irrig auf Gal. 3, 2 beruft[2]), ἀκοή das Hören bedeutet[3]), nachdem es doch in der angeführten Stelle die Kunde ist, noch auch so, daß er unter ῥῆμα θεοῦ Gottes Befehl, zu predigen[4]), versteht, eine Auffassung, welcher die Lesart Χριστοῦ ihren Ursprung verdanken dürfte, während doch die angeführte Stelle nur an das durch die Propheten ergangene Gotteswort denken läßt, welches aber dann freilich nicht als das von ihnen[5]), sondern im Unterschiede von dem, was nachher τὰ ῥήματα αὐτῶν heißt, als das von Gott[6]) geredete gefaßt sein will. Er thut es endlich auch nicht so, daß er nichts weiter aus der Stelle entnähme, als den selbstverständlichen Gedanken, wo man glauben solle, müsse man das, was man glauben solle, zu hören bekommen. Vielmehr sagt ihm dieselbe, daß der Glaube einer Kunde den Ursprung verdankt, welche Kunde hinwieder dadurch in der Welt ist, daß Gott zur Welt geredet hat, so daß also, wo solche Kunde ist, auch Glaube durch sie entsteht, und, wo es dennoch nicht zum Glauben kommt, Ungehorsam gegen Gott statthat: ein Gedanke, zu welchem nur noch der andere hinzuzutreten braucht, daß es an der Kunde und zwar jetzt an einer in alle Welt verbreiteten nicht gefehlt hat, um den Ausdruck οὐχ ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ zu rechtfertigen.

Und dieser andere Gedanke tritt nun in den beiden mit

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 159 f. [2]) vgl. z. d. St. [3]) so Rückert, de Wette, Tholuck, Philippi, Bisping, Reithmayr. [4]) so z. B. Flatt, Fritzsche, Glöckler, Meyer, Baumgarten-Crusius.. [5]) gegen de Wette, Philippi u. A. [6]) vgl. Hebr. 1, 1.

Digitized by Google

ἀλλά entgegengestellten und so sich einander nebengeordneten[1]) Fragesätzen hinzu. Aber wie man sagen kann, ἀλλά bringe einen Einwurf, sei es den der Apostel sich machen läßt[2]) oder den er sich selbst macht[3]), ist nicht wohl begreiflich. Geht ja doch ein Satz vorher, gegen den, so wie er an sich lautet, kein Einwurf denkbar ist und gegen dessen Anwendung auf diejenigen, welche der Heilsbotschaft nicht gehorsam geworden sind, nur das Eine geltend gemacht werden könnte, daß sie die Kunde, welche Glauben wirkt, nicht gehört haben. Dieser Einwurf würde aber, wenn sich Paulus ihn machen ließe, nothwendig lauten „aber haben sie denn gehört"?, und, wenn er ihn sich selber machte, müßte er lauten „oder haben sie etwa nicht gehört[4])?" Statt dessen lautet die Frage so, wie sie lauten mußte, wenn geltend gemacht sein wollte, daß sie gehört haben[5]). Aber nicht die Frage selbst führt er mit ἀλλά ein, daß λέγω zwischensätzlich stände[6]), sondern nachdem er den Propheten redend eingeführt hat, springt er dazu über, selbst etwas zu sagen, wozu ihn der aus des Propheten Munde entnommene Satz veranlaßt. „Gut, fährt er fort, so sage ich denn[7]) „„haben sie etwa nicht gehört?"" Und indem er dann mit Anspielung auf Ps. 19, 5 diese Frage dahin beantwortet, daß ja der Sendboten Wort in alle Welt ausgegangen ist, soweit der Himmel sich über die Erde streckt[8]), fügt er zu dem aus Jesaja's Worten entnommenen allgemeinen Satze die ihm gegenüberstehende Thatsache hinzu, vermöge deren bei denjenigen, von welchen er spricht, allerdings Glaube zu finden sein sollte. Und wieder hebt er ein zweites Mal mit ἀλλά λέγω an und stellt eine zweite Frage, welche jetzt Israel betrifft. Denn daß die Israeliten bereits das Subjekt des vorigen Fragesatzes gewesen seien[9]), was ohnehin den Zusammenhang von V. 13 an gegen sich hat, findet in der nunmehrigen ausdrücklichen Nennung Israel's seine handgreifliche

[1]) gegen Baumgarten-Crusius, vgl. 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 7, 11. [2]) so z. B. Krehl, van Hengel. [3]) so z. B. Rückert, de Wette, Tholuck. [4]) vgl. z. B. 3, 29; 6, 3; 7, 1; 11, 2; 1 Kor. 6, 9. 19, 10, 22; 14, 36; 2 Kor. 11, 7. [5]) vgl. z. B. 1 Kor. 9, 4. [6]) gegen van Hengel. [7]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 35. [8]) vgl. Kol. 1, 23. [9]) so z. B. Reiche, Rückert, de Wette, Meyer, Philippi.

Digitized by Google

Widerlegung. Und da die ursprüngliche Wortstellung ohne Zweifel die so überwiegend verbürgte μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω, nicht μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσραὴλ ist, so erscheint das Subjekt des zweiten Fragesatzes dem des ersten, welches also ein anderes sein muß, mit Betonung gegenübergestellt. Das Objekt aber von οὐκ ἔγνω kann bei der Nebenordnung der beiden Fragesätze kein anderes sein, als das von οὐκ ἤκουσαν[1]). Nachdem der Gedanke abgewehrt war, als ob etwa die der Heilsbotschaft nicht Gehorsamen das, was den Glauben wirkt, nämlich die durch ein Gotteswort gegebene Kunde, nicht gehört haben, blieb eine zweite Frage gleichartigen Inhalts in besonderer Beziehung auf Israel zu stellen, um dessen Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft es ja sonderlich zu thun ist. Jedes andere Objekt, das man dem οὐκ ἔγνω gibt, sei es die universale Bestimmung der Predigt von Christo, die man vermeintlich aus dem vorhergegangenen Satze entnimmt[2]), während derselbe vielmehr die geschichtliche Thatsache ausdrückt, daß die apostolische Verkündigung in alle Welt ausgegangen ist, oder sei es das entgegengesetzte Verhalten Gottes gegen die Heiden einerseits und gegen die Juden andererseits, was man in den nachfolgenden Schriftstellen gegeben meint[3]), die doch durch kein ὅτι angefügt sind, ist lediglich erfunden. Aber freilich muß man den Apostel auch nicht verwundert fragen lassen, ob es denn möglich sei, daß Israel die Heilskunde nicht erkannt habe, was man so versteht, als ob es ἐπέγνω hieße, und daher für eine Behauptung ausgibt, daß es das Heil wirklich verworfen habe[4]): eine Auffassung, welche der Natur einer mit μή eingeführten Frage widerstreitet und dem γινώσκειν einen Sinn beilegt, in welchem οὐκ ἔγνω dem οὐκ ἤκουσαν nicht nebengeordnet sein könnte. Man wird so lange mit der Stelle nicht zurechtkommen, als man sich weigert, πρῶτος mit der Frage μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω zu verbinden[5]). Was man gegen diese Verbindung eingewendet hat, daß sie mit dem Gebrauche von μή unverträglich sei[6]), indem mit μή der Sinn der Frage nur der sein könnte, ob Israel etwa der erste sei, welcher nicht erfahren hat,

[1]) vgl. z. B. Rückert, Olshausen, Philippi, van Hengel. [2]) so namentlich Fritzsche, Meyer. [3]) so z. B. Tholuck. [4]) so Philippi. [5]) vgl. Wetstein, Flatt. [6]) so Meyer.

Digitized by Google

oder daß die Wortstellung eine andere sein, πρῶτος vor Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω stehen müßte[1]), entbehrt allen Grundes. Zwischen Fragen mit μή und Fragen ohne μή besteht kein anderer Unterschied[2]), als daß im letztern Falle schlechtweg gefragt, im erstern etwas, das man verneint zu sehen erwartet oder selbst verneinen will, zu diesem Zwecke in Frage gestellt wird[3]). Ist der zur Frage gestellte Satz ein verneinender, so ist es auf eine Antwort abgesehen, welche das bejaht, was der Satz an sich verneint[4]). Nun kann Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος schon der Wortstellung nach keinen andern Sinn haben, als daß von Israel verneint wird, es habe zuerst zu erfahren bekommen. Daß es der Erste gewesen, der nicht zu erfahren bekam, hieße Ἰσραὴλ πρῶτος οὐκ ἔγνω, wäre aber Unsinn. Wird nun jener Satz fragweise gelesen, so lautet die Frage „Hat Israel nicht zuerst zu erfahren bekommen?" Tritt aber μή vor ihn, so lautet die Frage: „Sollte es sich etwa so verhalten, daß Israel nicht zuerst zu erfahren bekommen hat?" Wäre nämlich die Kunde, welche den heilsamen Glauben wirkt, zwar in alle Welt ausgegangen, aber nicht zuerst Israel zur Kenntniß gekommen; so wäre dieß der in der Heilsgeschichte begründeten Ordnung des Heils in einer Weise zuwider, daß man es ihm nicht als Verschuldung des Ungehorsams anrechnen könnte, einer solchen Botschaft nicht gehorsam geworden zu sein.

Einer ähnlichen Antwort auf diese Frage, wie sie auf die Frage μὴ οὐκ ἤκουσαν gefolgt ist, bedarf es nicht. Auch dort sagte ja der mit μενοῦνγε eingeführte Satz nicht etwas, worauf der Leser erst aufmerksam gemacht werden mußte, wenn er in die Verneinung des verneinenden Satzes einstimmen sollte. Er war nur Ausdruck bewundernder Freude über diese neue Weise der göttlichen Gnade, daß die heilsame Kunde in alle Welt ausgegangen ist, weshalb er sich auch in dichterische Worte kleidete. Wie viel weniger bedurfte es, um keinen Zweifel zu lassen, erst einer Bekräftigung der Thatsache, daß Israel diese Kunde zuerst zu erfahren bekommen hat! Man wird also auch nicht erwarten dürfen, daß die folgenden

[1]) so Rückert. [2]) vgl. z. 1 Kor. 1, 13. [3]) vgl. z. B. 1 Kor. 11, 22 mit 1 Kor. 6, 5. [4]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 214.

Digitized by Google

Schriftstellen statt einer derartigen Antwort dienen wollen. Mit der Frage selbst μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος ist die Schuld Israel's entschieden und also die Darlegung zu Ende geführt, welche sich bekräftigend an jenes ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν des 2. Verses angeschlossen hat. Sie besteht aus zwei Hälften, erstens aus der Darlegung, daß mit der Erscheinung des verheißenen Heilands eine Gestalt des Heils gegeben ist, welche den Glauben an ihn zur einzigen und für Alle gleichen Heilsbedingung macht (V. 4—13), und zweitens aus dem Hinweise einerseits auf die in solcher Heilsbedingung begründete Nothwendigkeit einer Heilszeit, wie die jetzige ist, wo eine Glauben fordernde, aber auch wirkende Verkündigung ergeht, und andererseits auf die Unentschuldbarkeit derer, welche dieser Verkündigung nicht gehorsam geworden sind, insonderheit Israel's (V. 14—19). Daß dem hierin zum Abschlusse gelangten Gedankenzusammenhange nun auch noch die folgenden Beziehungen auf Schriftstellen angehören, ist schon von vorn herein unwahrscheinlich, und wird vollends unglaublich, wenn der Apostel hinter den Schriftstellen die Frage, ob denn etwa Gott sein Volk von sich gestoßen habe, mit λέγω οὖν anfügt und also auf Grund derselben aufwirft, während ein Zusammenhang zwischen den Schriftanführungen und der ihnen vorangegangenen Frage nicht ausgedrückt ist. Wie mit 9, 33 ein Gedankengang abgeschlossen war, hinter welchem der Apostel ohne Bindeglied fortfuhr, ähnlich wird es 10, 19 hinter der keiner Antwort bedürftigen Frage auch sein.

Nur solchen Ungehorsams vorhergesagte Bestrafung ist laut der Schrift das Israel widerfahrene Geschick 10, 19—21.

Nach der gewöhnlichen Satzabtheilung wird die erste Schriftstelle mit den Worten πρῶτος Μωϋσῆς λέγει eingeführt. Dann stände πρῶτος entweder im Gegensatze zu Jesaja[1]), wenn nämlich Mose und Jesaja als die beiden gemeint sind, bei denen solches vorkommt[2]), oder im Gegensatze gegen früher, wo dergleichen noch nicht vorkommt[3]). Das Erstere ist unzulässig, weil das, um was es sich handelt, nicht in der Art auf Mose und Jesaja eingeschränkt ist, daß sich blos fragen könnte, bei welchem von beiden es sich zuerst findet; und das Andere ist unzulässig, weil es sich, wenn

[1]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Olshausen. [2]) vgl. 1 Tim. 2, 13; Joh. 1, 42; 20, 4. [3]) vgl. z. B. Luc. 2, 2; Akt. 26, 23.

Digitized by Google

das Buch Mose's, die Thora, gemeint ist[1]), früher als bei ihm nicht finden kann und, wenn er persönlich gemeint ist[2]), εἶπεν stehen müßte statt λέγει. Vollends aber, was man gewöhnlich ausgedrückt sein läßt, daß schon Mose solches geredet habe[3]), kann in πρῶτος nicht liegen. Es bestätigt sich also, daß πρῶτος zu dem gehört, was vorhergeht, und nicht zu dem, was nachfolgt. Was nun die angeführte Stelle[4]) selbst betrifft, ist es ein Irrthum, wenn man sie von einem bestimmten einzelnen Volke, etwa dem kanaanitischen, sagen läßt, Jehova werde es ihm zum Nachtheile Israels gelingen lassen[5]). Der vom Apostel nur zur Hälfte angeführte Vers des weissagenden Liedes Mose's lautet vollständig: הֵם קִנְאוּנִי בְלֹא־אֵל בִּעְסוּנִי בְּהַבְלֵיהֶם וַאֲנִי אַקְנִיאֵם בְּלֹא־עָם בְּגוֹי נָבָל אַכְעִיסֵם. So wenig hier unter לֹא־אֵל ein bestimmter einzelner Abgott verstanden sein will, eben so wenig unter לֹא־עָם ein bestimmtes einzelnes Volk[6]). Die Beschaffenheit dessen, womit Jehova die Israeliten eifersüchtig und unmuthig machen will, ist durch בְּלֹא־עָם und בְּגוֹי נָבָל ausgedrückt, gleichviel welches oder wie vielerlei Volk ihm hiezu dienen wird. Beide Bezeichnungen haben Geltung für alles außerisraelitische Volksthum[7]). Denn das Gemeinleben eines Volks, das in Gottes Augen dieses Namens werth sein soll, muß in eine rechtliche Ordnung verfaßt sein, welche dem Willen Gottes entspricht; und sinnlos ist in Gottes Augen jedes Volk, welches ihn nicht zu seinem Gotte hat, sondern eine gottesdienstliche Gemeinschaft bildet, die auf einer Wahnvorstellung beruht. Solchem Volke will es Jehova Israel gegenüber gelingen lassen, wenn dieß sein Volk sich von ihm ab und zu den Göttern kehrt, die Nichts sind. Die Art und Weise, wie er dieß thut, und hinwieder die Art und Weise, wie er sich schlüßlich seines Volks wieder annehmen wird, finden wir in dem Liede Mose's dem Gegensatze entsprechend ausgedrückt und beschrieben, in welchem die Gemeinde Jehova's damit, daß sie ein Volk war, zu der übrigen völkerweise lebenden Menschheit stand. Im Kriege soll hienach Israel den

[1]) so van Hengel. [2]) vgl. Fritzsche, Meyer. [3]) so z. B. Rückert, Tholuck, Philippi. [4]) Deut. 32, 21. [5]) gegen Tholuck, Meyer, Philippi u. A. [6]) gegen Kamphausen. [7]) vgl. Baumgarten, Volck, Schultz z. d. St.

Digitized by Google

Völkern unterliegen müssen, und wenn es von ihnen geknechtet und mißhandelt wird, soll es gleichartigen Unmuth empfinden, wie Jehova über den Abfall seiner Gemeinde zu fremden Göttern. Eine andere Gestalt nimmt die Erfüllung dieser Weissagung an, nachdem der verheißene Heiland erschienen ist und die Verkündigung des in ihm verwirklichten Heils eine neue Art gottesdienstlicher Gemeinschaft wirkt, welche nicht mehr die Form des Volksthums hat. Wenn auch jetzt die Weissagung Mose's fortfährt sich zu erfüllen, so geschieht es in der Weise, daß die heidnische Welt in diese neue Art gottesdienstlicher Gemeinschaft und unter das Heil, welches hier das Gemeinschaftbildende ist, gesammelt wird, während Israel draußen bleibt, damit es unmuthig darüber werde, ausgeschlossen zu sein; und sie fährt in der That fort, auf diese Weise sich zu erfüllen[1]), indem sie erst und nur als den Schluß des gesammten gegenwärtigen Weltzustands, wo die Menschheit völkerweise lebt, eine Wendung der Dinge in Aussicht stellt, vermöge deren sich Jehova seinem Volke wieder zukehrt und es dem natürwüchsigen Völkerthum gegenüber als das Volk des lebendigen Gottes erweist. Bis dahin soll Israel die bittere Erfahrung machen, die ihr Mose in Aussicht stellt. Von einer Verwerfung Israels ist weder in dieser Schriftstelle die Rede, noch in der andern aus Jesaja's Weissagung entnommenen[2]).

Die letztere[3]) lautet im Grundtexte vollständig: נִדְרַשְׁתִּי לְלוֹא שְׁאָלוּ נִמְצֵאתִי לְלֹא בִקְשֻׁנִי אָמַרְתִּי הִנֵּנִי הִנֵּנִי אֶל־גּוֹי לֹא־קֹרָא בִשְׁמִי פֵּרַשְׂתִּי יָדַי כָּל־הַיּוֹם אֶל־עַם סוֹרֵר הַהֹלְכִים הַדֶּרֶךְ לֹא־טוֹב אַחַר מַחְשְׁבֹתֵיהֶם. Vorhergegangen ist der Schmerzensruf des um Erlösung aus dem selbstverschuldeten Elende flehenden Israel, dessen Reue und Jammer der Prophet zu seiner eigenen Sache gemacht und Namens seiner Brüder vor Gott gebracht hat. Auf dieß Gebet antwortet nun Jehova. Seine Antwort gestaltet sich aber sehr wesentlich verschieden, je nachdem man ihn unter denen, die ihn nicht gesucht noch fragend angegangen haben, Israel verstehen läßt oder Nichtisraeliten. Letzteres könnte dadurch geboten scheinen, daß er sie גּוֹי לֹא קֹרָא בִשְׁמִי nennt. Denn zu übersetzen „ein Volk, wo mein

[1]) gegen Kamphausen. [2]) gegen Philippi. [3]) Jes. 65, 1—2.

Digitized by Google

Name nicht angerufen wurde“[1]), ist gezwungen, da קֹרֵא doch am natürlichsten Adjektivum zu נִי, nämlich Participium ohne מ praefixum, sein will, und es ist unveranlaßt, da auch sonst Pual und Nifal von קָרָא ganz gleich gebraucht vorkommen[2]) und also קֹרֵא בְּשִׁמִי gar wohl mit נִקְרָא בְּשִׁמִי[3]) gleichbedeutend sein kann[4]). Ein nicht nach Jehova benanntes Volk könnte nun Israel, nachdem es Jehova's Volk war, allerdings unmöglich heißen, und es läge daher nahe, zu meinen, dem אָמַרְתִּי הִנֵּנִי gegenüber[5]) müßte das Volk, von welchem die Rede ist, vielmehr als ein solches bezeichnet sein, das Jehova nicht angerufen hat, und man habe deshalb mit dem alexandrinischen Uebersetzer קֹרֵא oder vielleicht noch richtiger קָרָא zu lesen[6]). Hiemit fiele das einzige Merkzeichen hinweg, woran man erkennen könnte, daß diejenigen, von welchen V. 1, und diejenigen, von welchen V. 2 handelt, nicht die einen und selben seien[7]). Denn im Uebrigen besteht kein anderer Unterschied, als daß das eine Mal betont ist, was sie nicht gethan, das andere Mal dagegen, was sie Uebels gethan haben. Ohne von ihnen befragt worden zu sein, heißt es dann in V. 1, habe ich mich zu erforschen, ohne von ihnen gesucht worden zu sein, mich zu finden gegeben, einem Volke mich gewärtig gestellt[8]), ohne daß es mich darum angerufen hatte. Im 2. Verse dagegen sind sie als ein Volk gekennzeichnet, gegen welches Jehova vergeblich fort und fort seine Hände ausgebreitet hat, um es an sich zu ziehen: es sperrte sich gegen ihn und folgte nur seinen eigenen Willensmeinungen, that also, was von Uebel ist. Aber nun zeigt sich auch, daß man nicht nöthig hat, קֹרֵא oder קָרָא zu lesen statt קֹרֵא. Denn ist im 1. Verse von Jehova's zuvorkommender Gnade gesagt, die er diesem Volke erzeigt hat, als er sich ihm zukehrte, ohne daß es darnach begehrt hatte, dagegen in V. 2 von der langmüthigen Liebe, mit der er ihm nachging, als es ihm den Rücken kehrte und seine eigenen Wege ging, statt sich von seinen Liebesarmen umschließen

[1]) so Hahn, Delitzsch. [2]) vgl. z. B. Jes. 62, 2 mit Gen. 17, 5. [3]) Jes. 43, 7. [4]) vgl. z. B. Hitzig, Knobel z. d. St. [5]) vgl. Jes. 58, 9. [6]) so z. B. Ewald. [7]) gegen m. W. Weissagg. u. Erfüllg. II. S. 224. [8]) vgl. z. B. Gen. 22, 1.

Digitized by Google

zu lassen; so hat es ja seine Richtigkeit, wenn dort das Volk, dem er sich dargeboten hat, sein Gott sein zu wollen, ein bis dahin nicht nach ihm genanntes heißt.

Der alexandrinische Uebersetzer hat das Verhältniß der beiden Verse zu einander ebenso verstanden, als er den einen übersetzte: *Ἐμφανὴς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εἶπα Ἰδού εἰμι τῷ ἔθνει οἳ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα,* und den anderen: *ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.* Denn mit *ἐμφανὴς ἐγενήθην* meint er die anfängliche Selbstoffenbarung Jehova's, mit der er sich zu Israel bekannte, als er es zu seinem Volke machte[1]), und *οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα* ist plusquamperfektisch gedacht, während er mit *ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα* das Verhalten meint, welches Israel dem seine Hände nach ihm ausbreitenden Jehova fort und fort entgegensetzte. Aber auch der Apostel hat die Stelle nicht anders verstanden, und daß er sie mit den Worten *Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει* und die zweite Hälfte sonderlich mit den Worten *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει* einführt, steht dem nicht entgegen. Denn die Kühnheit des Propheten besteht darin, daß er unbedenklich von seinem Volke sagt, es habe dessen nicht begehrt, der sich ihm offenbarte: womit übrigens nicht sowohl Etwas zum Nachtheile Israels gesagt, als vielmehr die in solcher freien Gnade bewiesene Güte Gottes gepriesen sein soll, indem die Rede Jehova's, welche mit diesem Satze anhebt, eine Rechtfertigung seines jetzigen Verhaltens gegen Israel ist. Nachdem er von freien Stücken sich Israel dargeboten hat, sein Gott zu sein, und dann die ganze Zeit her vergeblich ihm nachgegangen ist, es an sich zu ziehen, ist es kein Wunder, wenn er jetzt nicht ruht, bis er ihm seinen Ungehorsam vergolten hat. Erst der zweite Satz in diesem Zusammenhange ist eine Rüge des Verhaltens Israels gegenüber der liebevollen Langmuth seines Gottes, und ihn leitet daher der Apostel mit den Worten ein *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει*[2]). Beide Sätze zusammen aber dienen, ähnlich wie im Zusammenhange des Grund-

[1]) vgl. Ps. 100, 3. [2]) vgl. Hebr. 1, 7.

Digitized by Google

textes, um zu erklären, mit wie gutem Grunde Gott jetzt das thut, was Mose vorhergesagt hat. Weder der Anfang noch der Fortgang seines Verhältnisses zu Israel ist darnach angethan, daß er es nicht thun sollte. Der Anfang nicht, weil nicht Israel ihn suchte, als er sich ihm offenbarte, sondern er aus freien Stücken sich ihm dargab, und der Fortgang nicht, weil Israel in demselben Maße nur immer widerspenstig und abtrünnig war, in welchem er ihm in Liebe und Langmuth nachging. Der Apostel läßt also den Propeten weder die Annahme der Heidenwelt noch die Verwerfung Israels aussagen[1]), und seine Anführung bedarf keiner so verkehrten Rechtfertigung, wie etwa daß er den ersten der beiden jesajanischen Sätze nur seiner allgemeinen Idee nach anführe[2]), oder daß er den nach seinem geschichtlichen Sinne von den Juden handelnden Satz nach seinem typischen Sinne auf die Heiden beziehe, als welche gleich den Juden von Gott abgefallen waren, aber ihn wiedergefunden haben[3]): welche letztere Rechtfertigung nicht blos den Begriff des Typischen sinnlos macht, sondern auch dem Wortlaute widerspricht, da weder von einem Abfalle noch von einem Wiederfinden Etwas zu lesen steht. Wenn das jetzt eingetreten ist, was Mose vorhergesagt hat, so lehrt Jesaja, daß Israel nur seines Undanks und Ungehorsams wohl verdiente Strafe darin zu sehen hat.

Jetzt begreift sich, was bei der gewöhnlichen Auffassung der beiden Anführungen unbegreiflich bleibt, daß der Apostel mit λέγω οὖν fortfährt und so die Frage μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ einleitet. Man sagt, er gehe so zu einer Folgerung über, die aus den prophetischen Aussprüchen hätte gezogen werden können[4]). Aber es heißt ja nicht τί οὖν. Oder er ziehe diese Folgerung selbst und erkläre die zu stellende Frage für einem aus dem Vorhergegangenen gefolgerten Einwurf[5]). Aber nicht, daß er sich den Einwurf macht, sondern der Einwurf selbst müßte sich aus den vorhergegangenen Anführungen erklären, was eben nicht möglich ist. Am allerwenigsten ist damit gethan, daß man auf das ἀλλὰ λέγω

und nicht hat Gott es verstoßen, wogegen erstens schon der Umstand spricht, daß der Apostel selbst Israelite ist, 11, 1—2.

[1]) gegen Philipp. [2]) so Tholuck. [3]) so Meyer. [4]) so z. B. Philippi. [5]) so Fritzsche.

Digitized by Google

10, 18. 19 zurückweist[1]). Denn es heißt eben dieß Mal nicht ἀλλὰ λέγω, sondern λέγω οὖν. Auf Grund der Schriftstellen, deren eine weissagt, daß es Jehova dem Völkerthume Israel gegenüber, dessen Eifersucht er dadurch erregen will, gelingen lassen werde, während die andere den Anfang und Fortgang der Geschichte, die sich zwischen Jehova und Israel begeben hat, in einer Weise kennzeichnet, daß es nicht verwunderlich ist, wenn jene Weissagung sich erfüllt, wirft der Apostel die Frage auf, ob denn nun etwa Gott sein Volk von sich gestoßen habe[2]): nicht als ob man von jenen Schriftstellen aus auf diese Frage kommen könnte, was unmöglich ist, sondern im Gegentheil, weil sich aus ihnen ergibt, daß sie zu verneinen ist. Denn da nicht λέγω οὖν gefragt ist, sondern μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, so kann μὴ γένοιτο nicht auf Ersteres sich beziehen, daß der Apostel so nicht sagen zu wollen erklärte, was irriger Weise hier und V. 11 um deswillen angenommen worden ist, weil μὴ γένοιτο nur einen futurischen oder präsentischen Satz verneinen könne[3]). Wenn es einen präsentischen Satz verneinen kann, warum denn nicht auch einen präteritischen? In beiden Fällen wird die Möglichkeit ausgeschlossen, daß es sich mit Etwas so und so verhalte[4]). Hier nun handelt es sich darum, wie man das anzusehen habe, was Israel widerfahren ist. Und zwar ist der Apostel, nachdem er 10, 3—19 die Verschuldung seines Volks ins Licht gestellt hatte, in der Art dazu übergegangen, daß er mit den Worten Μωϋσῆς λέγει eben so unvermittelt eine neue Gedankenreihe begann, wie er 10, 1 gethan hat.

Die Schriftstellen, welche das, was Israel widerfahren ist, richtig verstehen und beurtheilen lehrten, haben den Wahn einer Verstoßung des Volkes Gottes bereits ausgeschlossen und den Leser schon darauf vorbereitet, daß die Frage, ob denn etwa Gott sein Volk von sich gestoßen habe, wenn sie gestellt wird, nur mit der Absicht gestellt wird, um sie zu verneinen. Aber der Apostel bestätigt dann seine Verneinung einer solchen Auffassung dessen, was Israel widerfahren ist, auch noch weiter, um darnach die richtige

---

[1]) so z. B. Meyer. [2]) vgl. 1 Sam. 12, 22; Ps. 94, 14 LXX. [3]) so van Hengel. [4]) vgl. 7, 13.

Digitized by Google

entgegenzusetzen. Denn so gewiß sich μὴ γένοιτο nicht auf λέγω οὖν bezieht, sondern auf die zur Frage gestellte Thatsache, so gewiß bringt γάρ einen Beweis dafür, daß letztere verneint sein will, und nicht einen Grund dafür, warum er, der Apostel, sie unmöglich bejahen könne oder nothwendig verneinen müsse. Sein Patriotismus würde ihn auch wahrlich von dem Einen nicht abhalten und zu dem Andern nicht bestimmen[1]), und ihn sagen zu lassen, er sei von zu gutem israelitischen Geblüte, um eine solche Frage auch nur aufzuwerfen[2]), ist doch gar zu abgeschmackt. Daß er hinter Ἰσραηλίτης hinzufügt ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν, geschieht freilich zu dem Zwecke, um zu betonen, daß er so ächt israelitischer Herkunft sei, wie es nur irgendwer sein könne. Aber während er dieß anderwärts[3]) solchen gegenüber betont, die sich auf die ihrige Etwas zu Gute thaten, betont er es dieß Mal zum Beweise dafür, daß von göttlicher Verstoßung Israel's keine Rede sein könne: wobei für den Leser alles das in Betracht kam, was in dem ἐγώ, auf welches καί seinen Ton wirft[4]), beschlossen war, also nicht blos daß er Christ und daß er Apostel, sondern auch daß er der mit Berufung der Heidenwelt beauftragte Apostel ist. Und zwar ruht der Nachdruck, ohne daß dieß erst besonders angedeutet zu werden brauchte[5]), gerade hierauf[6]). Denn je betonter ἐγώ ist, desto mehr Gewicht ist darauf gelegt, daß gerade der, welcher hier spricht, selbst auch Israelite und zwar Israelite von so reiner Abstammung ist. Was von ihm insonderheit gilt, kommt also in Betracht. Verstoßung Israel's, welche Zurücknahme seines heilsgeschichtlichen Berufs wäre, ist unverträglich mit der Thatsache, daß derjenige ein Glied dieses Volks ist, den Gott dazu bestellt hat, die Heiden in die Gemeinde Christi zu berufen, indem hiedurch eben da, wo das Reich Gottes von Israel übergeht in das Völkerthum, Israel's heilsgeschichtlicher Beruf besiegelt wird.

Aber nur andeuten will der Apostel diesen Beweis, daß von einer Verstoßung des Volkes Gottes keine Rede sein kann, wie er auch nur andeutungsweise die Undenkbarkeit derselben dadurch ins

[1]) gegen de Wette, Meyer, Baumgarten-Crusius. [2]) so van Hengel. [3]) 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5. [4]) vgl. 15, 3 und Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 138. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis. II. 2. S. 86 f.

Digitized by Google

Licht stellt, daß er in dem nachdrucksvollen Verneinungssatze, mit welchem er dazu übergeht, die richtige Auffassung dessen zu geben, was Israel widerfahren ist, hinter τὸν λαὸν αὐτοῦ die in einigen Handschriften versehentlich schon dem τὸν λαὸν αὐτοῦ des ersten Verses beigegebenen Worte ὃν προέγνω hinzufügt. Daß dieser Beisatz nicht etwa den Begriff des Volkes Gottes auf einen Theil desselben einschränkt[1]), und daß er noch weniger von Gottes Vorherwissen der Widerspenstigkeit Israel's verstanden sein will[2]), sollte doch wohl keines Beweises bedürfen. Er sagt ein Gleiches von Israel aus, wie οὓς προέγνω 8, 29 von den Christen. Der Unterschied zwischen jenem προέγνω und diesem ist nur durch die Verschiedenheit des Objekts gegeben. Gott hat dieses Volk im Gegensatze zur völkerweise lebenden Menschheit, ehe es ward, zum Gegenstande seines Erkennens gemacht, so daß es ihm nicht etwa nur für sein Wissen, sondern für sein Erkennen, welches ein Willensakt ist, im Voraus das Volk war, welches er und welches ihn zu eigen hat. Wie nun der Mensch, den Gott zuvorerkannt hat, berufen ist, Mensch Gottes zu sein, und das Heil in ihm zur Verwirklichung kommt, ein Gleiches gilt von Israel, nur nicht von der Summe der Einzelnen, welche dieses Volk ausmachen, sondern von seiner Volkseinheit. Es ist dazu berufen, die Volksgemeinde des Heils zu sein, in welcher dasselbe zur Verwirklichung kommt, ist das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs und bleibt dieß so lange, bis der Gegensatz der Gemeinde Gottes und des naturwüchsigen Völkerthums zu Ende geführt ist. Hieße ὃν προέγω nichts weiter, als Gott habe vorhergesehen, daß dieses Volk sein Volk sein werde[3]), so läge darin kein Grund gegen die Denkbarkeit seiner Verstoßung. Denn er hätte ja dann auch vorhersehen können, daß und wann es durch Ungehorsam aufhören werde, sein Volk zu sein. Undenkbar ist, daß Gott es verstoßen habe, nur dann, wenn Gottes Vorhererkennen Israel im Voraus zu dem gemacht hat, was es darnach in Wirklichkeit geworden ist. Denn nur dann bleibt es dieß auch so gewiß, als der ihm dadurch gegebene Beruf nicht unverwirklicht bleiben kann. Aber freilich bestände dann seine Ver-

[1]) so noch Glöckler. [2]) so van Hengel. [3]) so z. B. Meyer, Philippi.

Digitized by Google

stoßung, wenn sie erfolgt wäre, nicht etwa darin, daß der Einzelne um deswillen vom Heile ausgeschlossen bliebe, weil er ein Jude ist; wie denn auch der Apostel gegen den Wahn von seiner Verstoßung etwas ganz Anderes aufrechterhält, als daß der Jude so gut wie der Heide zum Heile gelangen könne[1]). Von sich gestoßen hätte Gott das Volk, welches er zu dem Zwecke hatte werden lassen, damit es im Gegensatze zum Völkerthume sein Volk sei, wenn er dieß sein Verhältniß zu ihm aufgehoben, seine heilsgeschichtliche Bestimmung zurückgenommen hätte. Dieß ist aber in den Tagen Jesu und der Apostel eben so wenig geschehen, als in den Tagen Elia's, welche der Apostel ins Gedächtniß ruft, um die richtige Auffassung dessen, was seinem Volke jetzt widerfahren ist, gegen den Wahn, als habe Gott es von sich gestoßen, aufrecht zu erhalten.

Auf den Schriftabschnitt weist er hin, welcher Elia zum Gegenstande hat und welchen er deshalb auch mit Elia's Namen benennt. Denn ob es heißt γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ[2]) oder ἐν τῷ Ψαλμῷ λέγει[3]) oder, wie hier ἐν Ἠλίᾳ λέγει ἡ γραφή, immer wird ein Schriftabschnitt mit dem Namen dessen bezeichnet, welcher, sei es als Verfasser oder als Gegenstand, die Person desselben ist. Ein solcher Schriftabschnitt ist es, welcher mit 1 Kön. 17, 1 beginnt und in welchem 19, 10 oder 14 und 18 die hier angezogenen Aussprüche Elia's und Jehova's vorkommen. Vor Isebel in die Wüste Horeb entflohen vernahm Elia die Frage Gottes an ihn, was er, der Prophet, in dieser Einöde wolle. Zweimal vernahm er sie, zuerst ehe sich ihm das Wesen Jehova's in sinnlich wahrnehmbarem Vorgange offenbarte, und dann, nachdem es sich ihm geoffenbart hatte, und beide Male gab er dieselbe Antwort: קַנֵּא קִנֵּאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי־עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת־נְבִיאֶיךָ הָרָגוּ בָחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת־נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ. Er meinte, es sei aus mit seinem Berufswerke, es bleibe ihm nur noch übrig, in der Wüste zu sterben, nachdem sein Volk von Jehova und seinem Dienste Nichts mehr wissen wolle und alle Propheten umgebracht habe bis auf ihn selbst, den

sodann aber auch die Thatsache, daß es eine israelitische Gemeinde der Gläubigen durch Gottes Gnade gibt, 11 2—6.

[1]) gegen Philippi u. A. [2]) Marc. 1, 2. [3]) 9, 25.

Digitized by Google

sie auch umbrächten, wenn sie seiner habhaft würden. Der Apostel begnügt sich, aus dieser Anklage wider Israel, die Elia vor Gott brachte, in einer von der alexandrinischen Uebersetzung völlig unabhängigen Form und mit Weglassung alles Entbehrlichen die Sätze auszuheben *τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου.* Daß er hiebei die Ordnung der Sätze verläßt, in welcher sie im Grundtexte auf einander folgen, und den Mord der Propheten vor der Zerstörung der Altäre genannt sein läßt, hat allem Anscheine nach den Zweck, den Satz *κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος* von *τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν* zu trennen und ihm dadurch einen andern Sinn zu geben, als den er im Grundtexte hat[1]). Denn im Grundtexte ist die Meinung, daß Elia der einzige noch übrige Prophet sei, beim Apostel dagegen kommt es so zu stehen, daß Niemand sonst mehr übrig ist, der Jehova diene, nachdem sein Volk diejenigen getödtet hat, die von Jehova zeugten, und die Stätten zerstört hat, wo man ihm diente. Dem Sinne Elia's ist Letzteres gewiß auch nicht fremd, da er der Meinung ist, daß es unter seinem Volke aus sei mit dem Dienste Jehova's. Eher könnte man glauben, daß der Apostel die Antwort, welche Elia auf seine Anklage gegen Israel erhalten hat, ihrem wirklichem Sinne entfremde. Denn im Zusammenhange der Schriftstelle besteht die Antwort in der Weisung an den Propheten, Hasael zum Könige Aram's, Jehu zum Könige Israel's und Elisa zum Propheten zu salben, damit die dem Schwerte Hasael's Entgehenden Jehu und die dem Schwerte Jehu's Entgehenden Elisa tödte, worauf es dann weiter heißt: וְהִשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל־הַבְּרֵכִים אֲשֶׁר לֹא־כָרְעוּ לַבַּעַל וְכָל־הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא־נָשַׁק לוֹ. Hiemit sagt Jehova vorher, daß er ihrer sieben tausend, nämlich alle, die sich vom Baalsdienste rein erhalten haben, die durch Hasael, Jehu und Elisa zu vollziehenden Gerichte überleben lassen werde. Statt dessen schreibt der Apostel: *κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ.* Das Vorgeben, mit *κατέλιπον ἐμαυτῷ* sei hier Gottes Bewahrung der Siebentausend vor Abfall und Götzendienst gemeint[2]), hat den Begriff

[1]) gegen Meyer. [2]) so Philippi.

Digitized by Google

des Verbums καταλείπω gegen sich, welches nur ein Belassen an seinem Orte bedeutet; so daß es sich ausnähme, als hätte Gott selbst die übrigen, die ihm dienten, zu Götzendienern gemacht und nur diese Wenigen dabei belassen, ihm auch ferner zu dienen. Es fragt sich vor allem, ob κατέλιπον wirklich die erste Person Singularis ist und nicht vielmehr die dritte Person Pluralis. Καταλείπειν τινί τι heißt auch sonst „Einem Etwas lassen[1])". Da man nun doch wohl kaum sagen kann „ich lasse mir selbst Etwas", so dürfte das Subjekt von ἀπέκτειναν auch Subjekt von κατέλιπον sein. Steht ja doch auch ὑπελείφθην μόνος, wie der Beisatz καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου zu erkennen gibt, im Gegensatze zu denen, welche getödtet worden sind. Während Elia der Meinung war, es sei den Feinden Jehova's gelungen, alle auszurotten, die ihm dienten, belehrt ihn die göttliche Antwort, daß ihrer noch sieben tausend vorhanden seien. Sie thut dieß nach dem Wortlaute des Grundtextes in der Art, daß sie die sieben tausend, welche Jehova die Schrecknisse der letzten Zeit überleben lassen wird, als solche bezeichnet, die Baal bisher nicht gehuldigt haben; und sie thut es nach der Fassung, welche Paulus der angeführten Stelle gibt, in der Art, daß sie von sieben tausend ihrem Gotte treu Gebliebenen sagt, welche gegenwärtig noch am Leben sind. Da sie die Schreckenszeit der Verfolgung überlebt haben müssen, wenn sie die Schreckenszeit der bevorstehenden Gerichte überleben sollen, so kann der Apostel die göttliche Antwort so fassen, wie er thut; und er thut es, weil es sich für ihn lediglich um die Thatsache handelt, daß in der Zeit, wo ein Elia ganz Israel wegen Abfalls von seinem Gotte verloren gab, Gott selbst eine so große Zahl ihm treu Gebliebener kund war, in welcher er Israel auch jetzt noch als sein Volk fortbestehen sah.

Und so ist es auch in der Gegenwart, fährt der Apostel fort, auch jetzt hat sich ein zufolge gnadenweiser Erkürung vorhandener Verblieb ergeben. Wie nämlich 9, 11 ἡ πρόθεσις τοῦ κυρίου durch das zwischengefügte κατ' ἐκλογήν näher bestimmt wird, so hier λεῖμμα durch das ihm beigegebene κατ' ἐκλογὴν χάριτος[2]),

[1]) vgl. z. B. LXX. Deut. 28, 51; 2 Chron. 21, 17. [2]) vgl. z. B. Reiche.

Digitized by Google

und nicht will letzteres mit γέγονεν verbunden sein. Denn dasselbe, was hier λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος genannt ist, heißt hernach im 7. Verse ἡ ἐκλογή. Gnade ist es — denn auch χάριτος steht ohne Artikel[1]) —, vermöge deren ein Verblieb vorhanden ist, und Erkürung ist es, der er sein Dasein verdankt. Aber nicht daß er dieses Ursprungs, sondern daß er zu Wege gekommen und vorhanden ist, bildet den Vergleichungspunkt zwischen der Jetztzeit und der Zeit Elia's. Denn auch wenn man κατέλιπον für die erste Person Singularis nimmt, so würde doch immer der Relativsatz οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ wenig geeignet sein, das Uebriglassen jener sieben Tausend als einen Akt der sie frei erkürenden Gnade darzustellen. Dem Verbliebe jener sieben Tausend, in welchen Gott zu einer Zeit, wo Israel als Volk von ihm abgefallen war, sein Volk doch noch fortbestehen sah, wird der jetzige in der Art verglichen, daß er zugleich, um den Gedanken an eine Verstoßung Israel's desto entschiedener auszuschließen, im Hinblicke auf die Beschaffenheit des neutestamentlichen Heils als ein in Folge gnadenweiser Erkürung vorhandener benannt wird. Es ist den Feinden der christlichen Heilswahrheit in Israel eben so wenig, als in Elia's Tagen den Feinden des Dienstes Jehova's, gelungen, das ihnen verhaßte Bekenntniß unter ihrem Volke auszurotten: ein Beweis, jetzt wie damals, daß Gott sein Volk nicht aufgegeben und verstoßen hat.

Wenn nun der Apostel nach diesem Hinweise auf den mit jenen sieben Tausenden vergleichbaren Theil des jetzigen Israel mit dem Satze εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων fortfährt; so nimmt man dieß für eine beiläufige Geltendmachung der Wahrheit, daß die Theilnahme am Heil nicht verdient, sondern durch Gnade erlangt werde[2]), und also für eine Abschweifung. Aber so würde man nicht urtheilen, wenn man nicht irrthümlich den Satz von der Errettung der Einzelnen handeln ließe[3]): ein Irrthum, welcher auch dann stattfindet, wenn man ihn nur eben dasselbe, was vorher positiv gesagt war, jetzt negativ ausdrücken und auf diese Weise den Uebergang zu V. 7 vermitteln läßt[4]). Der wirkliche

[1]) gegen Rückert. [2]) s. z. B. de Wette. [3]) s. z. B. Rückert. [4]) so Meyer.

Digitized by Google

Sachverhalt ist ein anderer. Der Apostel nimmt mit εἰ δὲ χάριτι den vorhergegangenen Satz in der Art wieder auf, daß er nun aus der Näherbestimmung des Verbliebs, wofür wir κατ' ἐκλογὴν χάριτος erkannt haben, die Art und Weise entnimmt, wie es dazu gekommen ist, daß es solchen Verblieb gibt. Denn nicht ἐκλογή, sondern λεῖμμα, und nicht ἐστίν, sondern γέγονεν muß die Vervollständigung des Satzes bilden[1]). Also Gnade ist es, durch welche in einem Theile Israel's die Gemeinde Gottes sich noch fortsetzt, die es als Volk zu sein aufgehört hat. Wenn nämlich die Einzelnen, welche den Verblieb ausmachen; dem Gnadenakte einer Erkürung es verdanken, daß sie ihn ausmachen, so ist es ja Gnade, vermöge deren ein solcher Verblieb überhaupt vorhanden ist. Hiemit ist aber ausgeschlossen, daß das Vorhandensein desselben durch Werke verdient, nämlich von Israel durch seine Werke verdient sein könnte. Andernfalls[2]), fügt der Apostel hinzu, ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις. Bei dem durch ἐπεί ausgedrückten Zusammenhange dieses Satzes mit dem vorhergehenden muß ἡ χάρις von der Gnade gemeint sein, von welcher dort die Rede war[3]), und nicht von der Gnade schlechthin und im Allgemeinen. Die Gnade, heißt es, welche gemacht hat, daß sich in einem Theile Israel's die Gemeinde Gottes noch fortsetzt, die es als Volk nicht mehr ist, hört auf das zu sein, was sie ist, wenn sich das, was man ihr verdankt, doch noch auf Werke zurückführt, welche darin ihren Lohn finden. Da nämlich γίνεται einen und denselben Begriff zum Subjekte und zum Prädikate hat, nur mit dem Unterschiede, daß er als Subjekt den Artikel hat und also in seiner thatsächlichen Wirklichkeit gemeint ist, als Prädikat dagegen ohne Artikel steht und also nach seiner Wesenheit zur Geltung kommt[4]); so kann man es nicht nach solchen Stellen erklären, wo Subjekt und Prädikat verschiedenartig sind[5]), sondern muß ein Werden verstehen, welches Bewährung der Wesenheit des Subjekts in der Wirklichkeit ist[6]). Die Gnade, durch welche zu Wege gekommen ist, daß es eine israelitische Gemeinde des Heils gibt, würde nicht Gnade bleiben, wenn es Belohnung des gesetzlichen Wohlverhaltens Israel's wäre,

[1]) gegen Krehl u. A. [2]) vgl. 11, 22. [3]) vgl. von Hengel. [4]) vgl. Joh. 15, 8. [5]) gegen Tholuck. [6]) vgl. Meyer.

Digitized by Google

daß es eine solche gibt. Ist es dagegen reine Gnade, so hat ja der Gott, welcher sie seinem Volke erzeigt, Israel nicht verstoßen.

Ueber die durch etliche, aber sehr wenige Zeugen von Gewicht verbürgten Sätze *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶν χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον* wird um so mehr ohne weitläufige Erörterung hinwegzugehen erlaubt sein, als abgesehen von der großen Verschiedenheit des Umfangs und des einzelnen Ausdrucks, mit welcher sie sich in Handschriften und Uebersetzungen finden, die gegebene Auslegung des vorhergegangenen Satzgefüges den Beweis für ihre Unzulässigkeit in sich schließt. Nur wenn *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων* den allgemeinen Gedanken ausführte, daß von einem Verdienste der Werke bei denen keine Rede sein könne, welche des Heils theilhaft werden, ließe sich denken, daß derselbe auch noch in jener andern Wendung ausgeführt würde. Und so ist es denn auch die oben abgewiesene irrige Auffassung des Vorhergegangenen, aus welcher sich erklärt, wie man dazu gekommen ist, eine solche vermeintliche Vervollständigung des Gedankens beizuschreiben. Bezieht sich dagegen *εἰ δὲ χάριτι* auf die Thatsache, daß ein Verblieb aus Israel zu Wege gekommen und vorhanden ist, welcher sein Dasein der Gnadenthat einer Erkürung verdankt, und dient *οὐκέτι ἐξ ἔργων*, den Gedanken an ein Verdienst der Werke auszuschließen, welchem Israel diese Gnadenthat verdanke; so ist schlechthin undenkbar, wie der Apostel mit *εἰ δὲ ἐξ ἔργων* fortfahren und also den Fall setzen sollte, daß diejenigen, welche den Verblieb aus Israel ausmachen, durch Werke sich dieß verdient haben. Er würde ja damit den feststehenden Ausgangspunkt des Gedankengangs in Frage stellen und also die von ihm aus gezogene Folgerung selbst wieder darangeben, und zwar lediglich, um den allgemeinen Satz auszuführen, um welchen es sich doch hier wahrlich nicht mehr handeln konnte, daß Verdienst der Werke und Gnade einander ausschließen[1]).

welche erlangt hat, wornach sie verlangt,

Nur nach Beseitigung dieses Einschubs, aber auch nur bei der oben vorgetragenen Erklärung des Vorhergegangenen ergibt sich ein richtiger und ungestörter Fortschritt zu der Frage des

[1]) gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 70 u. Fritzsche z. d. St.

Digitized by Google

während die Verblendung der Uebrigen etwas auch dem alttestamentlichen Israel Widerfahrenes ist. 11, 7—8.

7. Verses und ihrer Beantwortung. Der Apostel hat der irrigen Auffassung, als habe Gott sein Volk von sich gestoßen, die Thatsache entgegengestellt, daß ein Verblieb gnädig Erkorener vorhanden ist, eine Thatsache, die ihren Grund nicht in einem Verdienst der Werke, sondern in göttlicher Gnade habe. Wie kommt nun, fragt er mit τί οὖν, im Lichte dieser Thatsache das zu stehen, was Israel widerfahren ist? Hat Israel das nicht erlangt, dem es nachtrachtet? Denn im Frageton muß, wie sich gleich zeigen wird, ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν gelesen sein wollen[1]). Nur freilich nicht als Frage der Verwunderung[2]). Denn was wäre an sich Verwunderliches dabei, wenn Israel auf etwas aus wäre und es nicht erlangt hätte? Das Objekt von ἐπιζητεῖ müßte darnach beschaffen sein, um es verwunderlich zu machen. Nun ist aber das Objekt ganz unbestimmt gelassen, und wenn man sagt, von 9, 31 her sei bekannt, daß die Gerechtigkeit verstanden sein wolle, und wenn man hiernach den Satz als Aussage derselben Thatsache faßt, welche dort, aber sehr wesentlich anders, ausgedrückt ist[3]); so wird dem entgegen mit Grund auf 10, 3 verwiesen werden können, wo vielmehr Aufrichtung eigener Gerechtigkeit als das benannt ist, was Israel erstrebt. Dieß wäre aber ein Objekt, welches der Satz ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν nicht verträgt. Andererseits geht es eben so wenig an, ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν für Benennung des wirklichen Sachverhalts zu nehmen. In dem Ausdrucke ἐπιζητεῖν[4]), kann nimmermehr liegen, daß Israel's Nachtrachten ein heftiges, ein Erstreben durch Werke sei, welches der Gnade widerstreite[5]). Wäre nun das Heil[6]) oder wäre die Gerechtigkeit, nicht die eigene Gerechtigkeit, als Objekt gedacht, so wäre von Israel ein gottgefälliges Thun ausgesagt, von welchem sich nicht begriffe, weshalb es vergeblich gewesen sein sollte. Und ist die eigene Gerechtigkeit das Objekt, wie kann es dann von den Erkorenen heißen, daß sie das erlangt haben, wornach Israel trachtet? Es muß also, wie sonst[7]) so auch hier hinter τί οὖν eine dadurch eingeleitete Frage folgen. Dann ist aber wohl zu

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 94. [2]) gegen Reiche. [3]) so z. B. Rückert, de Wette, Meyer. [4]) vgl. z. B. Phil. 4, 17; Hebr. 13, 14. [5]) so Krehl. [6]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [7]) vgl. 3, 9; 6, 15.

Digitized by Google

beachten, daß der Ton auf dem durch τοῦτο nachdrücklich hervorgehobenen Objekte ruht: wie denn, wenn das Subjekt im Gegensatze zu ἡ ἐκλογή vorwiegend betont sein sollte, Ἰσραήλ im Nachsatze stehen würde. Die Frage lautet also, ob das, was Israel nicht erlangt hat, dasselbe ist, worauf sein Tichten und Trachten geht. Es ist dieß eine Frage, welche nicht erst verneint zu werden braucht, weil sich ihre Verneinung von selbst versteht[1]), sondern von welcher mit einem im Sinne von „wohl aber" gemeinten δέ[2]) zu einem Satze fortgeschritten werden kann, der anstatt dessen, was sich von selbst verneint, etwas aussagt, was allerdings und wirklich der Fall ist. Israel's Sinn und Wille ist darauf gerichtet, wie das Präsens ἐπιζητεῖ besagt, eigene Gerechtigkeit zu beschaffen, durch Werke das Heil zu verdienen, auf dem laut V. 6 ausgeschlossenen Wege der Werkgerechtigkeit das zu werden als Volk, was die Erkürung durch Gnade geworden ist. Was es aber nicht erreicht hat, ist Gerechtigkeit vor Gott, Besitz der Gnadengabe des Heils. Man kann also nicht sagen, es habe nicht erlangt, wornach es verlangt und trachtet. Wohl aber hat die Erkürung, wie der Apostel die Gesammtheit der Erkorenen nennt, das erlangt, worauf ihr Sinn und Wille steht; denn sie begehrt nichts Anderes, als aus Gnaden die Gemeinde des Heils zu sein. Zu ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν ergänzt sich nämlich nicht ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, sondern ὃ ἐπιζητεῖ, da der Ton nicht auf Ἰσραήλ ruht, sondern auf ὃ ἐπιζητεῖ. Wenn Israel's Trachten auf das gerichtet wäre, was es nicht erlangt hat, so müßte es ihm Gott lediglich deshalb geweigert haben, weil er es ihm nicht geben wollte. Aber dem ist eben nicht so, wogegen es sich bei den Erkorenen allerdings so verhält, daß es ihnen um das zu thun ist, was sie erlangt haben. Hierin liegt die Rechtfertigung der Thatsache, daß nur sie in den Besitz des Heils gelangt sind, im Gegensatze zu der Vorstellung, als habe Gott sein Volk von sich gestoßen. Denn hätte Gott Israel verstoßen, so gäbe es keine Gemeinde Jesu aus Israel. Daß es eine solche gibt, ist Gottes Gnadenwerk und also ein Beweis, daß er sein Volk nicht verstoßen hat.

[1]) vgl. z. B. 4, 1; 1 Kor. 1, 13. [2]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 171; Winer Gramm. S. 411.

Digitized by Google

Einen weitern Beweis bietet aber auch die Thatsache, daß die übrigen Israeliten, so viele ihrer der Erkürung nicht angehören, verblendet, zum Sehen unfähig gemacht worden sind. Denn dieß ist die Bedeutung von πωροῦν und nicht ist es mit σκληρύνειν sinnverwandt[1]). Hätte Gott sein Volk von sich gestoßen, so hätte er sich ihm und zwar dem ganzen Volke schlechthin entzogen, um es in sich selbst zu Grunde gehen zu lassen. So ist es aber nicht, sondern einen Theil desselben hat er in Gnaden erkoren, Glieder seiner Heilsgemeinde zu sein, und die Anderen hat er blind gemacht für das dargebotene Heil, womit ihnen nur gemäß der mit καθὼς γέγραπται angefügten Schriftstelle und also nicht etwas geschehen ist, was sich damit, daß Israel Gottes Volk ist und bleibt, nicht vertrüge. Den Grundstock der angeführten Schriftworte entnimmt der Apostel aus Deut. 29, 3, wo Mose seinem Volke alle die Thaten und Wunder Jehova's ins Gedächtniß ruft, die es erlebt hat und dann fortfährt: וְלֹא־נָתַן יְהוָה לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה. Da aber hiemit nur gesagt wäre, daß Gott dem Volke, zu welchem Mose redete, den offenen Sinn nicht gegeben habe, den es brauchte, um zu vernehmen, was ihm mit diesen Thaten und Wundern gesagt war; so bringt der Apostel die angeführte Schriftstelle dem, was er von einer Verblendung Israel's gesagt hat, dadurch näher, daß er ihr die Worte aus Jes. 29, 10 נָסַךְ עֲלֵיכֶם יְהוָה רוּחַ תַּרְדֵּמָה וַיַּעַצֵּם אֶת־עֵינֵיכֶם theils unmittelbar einfügt, theils nach ihnen sie abändert. Wie einen Geist tiefen Schlafs, ein πνεῦμα κατανύξεως, wie es in der alexandrinischen Uebersetzung heißt, wo κατάνυξις sowohl für תַּרְעֵלָה als für תַּרְדֵּמָה und κατανύσσεσθαι für דָּמַם, נָאֲלַם, נִרְדַּם gebraucht vorkommt, so läßt er ihnen auch dem entsprechend Augen, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören, also zum Sehen und Hören untaugliche Augen und Ohren gegeben sein. Gott hat ihnen nicht blos den Sinn nicht gegeben, welcher nöthig ist, um zu vernehmen, sondern hat sie in einen Zustand gebracht, in welchem sie unfähig dazu waren. Denn der Mensch kann einen Eindruck von Gottes Wort oder Werk empfangen,

[1]) vgl. z. 2 Kor. 3, 14.

Digitized by Google

der ihm eine Anerkenntniß desselben oder eine Folgeleistung abnöthigt, ohne daß darum sein Verhalten zu Gott das rechte wird. So sollte es bei Israel nicht sein. Wenn es der rechten Herzensstellung zu Gott entbehrte, sollte es auch nicht in eine Verfassung kommen, wo es mit seiner Einsicht oder mit seinem Thun auf das einging und dem sich fügte, was ihm als Gottes Wort oder Werk entgegentrat. Die Wirkung Gottes, durch welche er machte, daß es dieß nicht that, ist ein σκληρύνειν, so fern sie den Willen steifte, und ein πωροῦν, sofern sie das Erkenntnißvermögen verschloß. Hat nun Gott seinem Volke in der Zeit so gethan, von welcher Mose oder Jesaja sprechen, wobei ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας ausdrückt, daß es von einer Gegenwart gesagt ist, welche noch fortdauert, aber auch im Blicke auf eine Zukunft, wo es anders werden wird; so wird auch die jetzige Verblendung gegen das in Christo Jesu erschienene Heil eben so wenig als jene für eine Verstoßung Israel's angesehen werden müssen, sondern ist vielmehr ein Beweis, daß Gott dieses Volk als Volkseinheit zum Heil gelangen sehen will, indem er es nur entweder begnadet oder bis dahin, daß es andern Sinnes wird, verblendet. Denn auch die Verblendung muß dazu dienen, es als Volkseinheit zusammenzuhalten. Daß der Apostel die angezogenen Schriftworte für eine Weissagung auf diese jetzige Verblendung gebe[1]) oder letztere für die messianische Erfüllung dessen ansehe, was Mose und Jesaja von dem Volke ihrer Zeit gesagt haben[2]), liegt in καθὼς γέγραπται keineswegs, welches nur die Uebereinstimmung des jetzt Geschehenen mit dem dort geschrieben Stehenden ausdrückt.

über das ja David die schwersten Gerichte heraufbeschworen hat. 11, 9—10.

Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Psalmworte, auf welches der Apostel als auf ein Wort David's hinweist. Vor allem in so fern, als die Stelle weder von einer Verblendung oder Verstockung handelt, noch vom Apostel in diesem Sinne verstanden sein kann[3]). Sie lautet im Grundtexte: יְהִי־שֻׁלְחָנָם לִפְנֵיהֶם לְפָח וְלִשְׁלוֹמִים לְמוֹקֵשׁ תֶּחְשַׁכְנָה עֵינֵיהֶם מֵרְאוֹת וּמָתְנֵיהֶם תָּמִיד הַמְעַד[4]). Da als Tisch eine ausgebreitete Decke diente, so

[1]) so z. B. Rückert, Fritzsche. [2]) so Meyer. [3]) gegen Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi, van Hengel u. A. [4]) Ps. 69, 23 f.

Digitized by Google

begreift sich der Wunsch des Betenden, daß der seiner Widersacher ihnen ein Fallstrick, inmitten ihrer Sorglosigkeit und Sicherheit ein Fangnetz werde. Aufgescheucht sollen sie sich darein verwickeln und zu Boden stürzen, so daß sie dem Unheil, das sie überfällt und vom Genusse aufschreckt, nicht entrinnen können. In der alexandrinischen Uebersetznng ist nicht לְשִׁלּוּמִים, sondern לְשִׁלּוּמִים wiedergegeben. Sie lautet daher, was diese eine Hälfte der Stelle anlangt: *γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον.* Und so schreibt nun auch der Apostel, nur daß er passender die Form *ἀνταπόδομα* gebraucht und ebenfalls passender *εἰς ἀνταπόδομα* ans Ende setzt. Ferner fügt er zu den beiden verwandten Bezeichnungen *παγίς* und *σκάνδαλον* noch eine dritte der erstern gleichartige hinzu, indem *θήρα* in der alexandrinischen Uebersetzung anderwärts für רֶשֶׁת[1]) gebraucht vorkommt, und ersetzt endlich um des *ἀνταπόδομα* willen *ἐνώπιον αὐτῶν* durch ein ans Ende des Satzes gestelltes *αὐτοῖς*. Ganz wortgetreu gibt er die andere Hälfte der Stelle nach der alexandrinischen Uebersetzung, welche hinwieder vom Grundtexte nur in so weit abweicht, als sie den Wunsch des Psalmisten, Jehova wolle die Lenden seiner Feinde immerfort wanken machen, durch den andern ersetzt, er wolle ihren Rücken immerfort zusammenbeugen. Lendenlahmheit, welche unfähig macht, aufrecht zu stehen und zu gehen, ist beide Male gemeint. Doch bleibt der Grundtext besser innerhalb der Vorstellung, welche der vorhergehende Satz תְּהִי שַׁכְנָה עֵינֵיהֶם מֵרְאוֹת erweckt hat, indem man sich hienach auf dem Wege Befindliche zu denken hat, deren Augen verfinstert sind, daß sie den Weg nicht sehen, und deren Lendenlahmheit sie unfähig macht, ihn zu gehen. Offenbar sind nun dieß alles schwere Gerichte, welche der Betende über seine Widersacher herabruft, und die Annahme, Paulus habe den Satz *σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν* von dem verstanden, was er Israel's Verblendung genannt hat, kann nur derjenige für zulässig achten, welcher zu glauben vermag, der Apostel habe bei dem Tische an das Gesetz als an die Speise Israel's. und bei der Rücken-

[1]) Ps. 35, 8.

Digitized by Google

krümmung an die Knechtung unter das Gesetz gedacht[1]). Das den Feinden des Psalmisten angewünschte Geschick, auf diejenigen übertragen, welche der Apostel bei seiner Anführung der Stelle im Auge hat, verhält sich zu der ihnen widerfahrenen Verblendung eben so, wie Pharao's Untergang zu seiner Verstockung. Und anders meint auch der Apostel seine Anziehung der Psalmstelle nicht. Mit den Worten *καὶ Δαυὶδ λέγει* bringt er nicht etwa zu der mit *καθὼς γέγραπται* an *ἐπωρώθησαν* angeschlossenen Schriftstelle eine zweite, ihr verwandte, sondern läßt ihr, was um so eher angeht, je enger sich *καθὼς γέγραπται* an *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* anschloß, eine über sie hinausgehende[2]) folgen, bei welcher auch der Name dessen, als dessen Wort sie Schriftinhalt ist, in Betracht kommt und nachdrücklich betont wird. Denn daß David solch ein Gericht über seine ihm feindlichen Volksgenossen erfleht, ist noch mehr, als wenn die Schrift von Verblendung sagt, welche Israel widerfahren sei; und wenn David solch ein Gebet gethan hat, ist es dann befremdlich, daß Gott um des Sohnes David's willen das Gericht über sein Volk verhängt, welches ihm bevorsteht? Zu untersuchen, ob der angezogene Psalm ein Gebet David's wirklich sei, war des Apostels Sache nicht. Er verwendet ihn, wie er ihn in der Schrift vorfindet, die ihn als ein Gebet David's bietet.

Was aber Israel geschehen ist, hat dem Völkerthum das Heil zugewendet, und hiedurch soll hinwieder Israel eifersüchtig werden, damit seine Bekehrung der Welt zu noch größerem Heile gedeihe. 11, 11—12.

Also nicht von sich gestoßen hat Gott sein Volk damit, daß er es gegen sein Heil verblendete, wie schwerem Gerichte es auch in Folge dessen entgegengehen mag; sondern den Theil, welcher nach dem einigen Heile verlangt, hat er begnadet, seines Herzens Wunsch ihm erfüllt, die Uebrigen aber blind gemacht für das, was es ja selbst gar nicht begehrt. Weder die Verblendung selbst, noch das durch sie eingeleitete Gericht, dem Israel entgegengeht, ist etwas, was sich nicht damit vertrüge, daß es noch immer Gottes Volk ist. Hierin liegt schon die Antwort auf die mit *λέγω οὖν* eingeführte Frage *μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν*. Denn von diesem *λέγω οὖν* gilt dasselbe, wie von dem des ersten Verses. Nicht die Frage wird durch *οὖν* als eine durch das Vorhergehende hervorgerufene angeschlossen[3]), noch kann der Apostel mit *οὖν* zu einem Einwurfe gegen

[1]) so z. B. Philippi. [2]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 134. [3]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

das eben Gesagte übergehen, den er sich selbst macht, um ihn abzuschneiden[1]), sondern daß er die Frage, welche er stellt, sofort ihre Verneinung in sich schließen läßt, diese Art und Weise seiner Stellung der Frage soll sich der Leser aus dem Vorhergegangenen erklären. Und der Leser kann dieß auch. Denn ist der Gedanke an eine Verstoßung Israels ausgeschlossen, so versteht sich von selbst, daß die Verblendung der außer der Erkürung Verbliebenen einen andern Zweck haben muß, als daß man sagen könnte ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν. Πταίειν ist das zu Fall Kommen eines Gehenden, πίπτειν das Hinfallen im Gegensatze zum Aufrechtstehen. Sind sie, ist also die Meinung, sind sie zu dem Zwecke zu Falle gekommen auf ihrem Wege, um hinzufallen und am Boden zu liegen? Das eine ethisch, das andere physisch, das erstere von ihrem Verhalten, das letztere von ihrem Geschicke zu verstehen, hat man bei der nahen Verwandtschaft der beiden Begriffe kein Recht[2]). Noch weniger ist mit πίπτειν die Vorstellung des Liegenbleibens gegeben[3]), ja nicht einmal im Verhältnisse der Steigerung steht πίπτειν zu πταίειν, daß etwa nur letzteres, nicht aber ersteres Israel begegnet wäre[4]), sondern ein und dasselbe Fallen wird nur mit verschiedenem Ausdrucke benannt[5]), je nachdem es mit Rücksicht auf den vorherigen oder mit Hinsicht auf den nachfolgenden Zustand des Fallenden in Betracht kommt. Und so besagt denn die Frage nichts weiter, als ob der Fall, den Israel gethan hat, Selbstzweck war: wobei sich dann von selbst versteht, daß sein Fall nichts als sündiges Thun, sondern als beklagenswerthes Ereigniß gemeint ist.

Wie V. 1 auf eine Frage, die schon von vorn herein ihre im Vorhergehenden begründete Verneinung in sich schloß, noch eine weitere Grundangabe gefolgt ist, warum sie zu verneinen sei; ähnlich folgt hier im gleichen Falle ein Satz, welcher die Verneinung in so fern begründet, als er aussagt, wozu das dient, was sich mit Israel begeben hat, oder, wie es jetzt gefaßt wird, aber ohne daß παράπτωμα weder auf πταίειν[6]) noch auf πίπτειν[7]) zurückweist,

[1]) so Fritzsche. [2]) gegen Tholuck, de Wette, Meyer u. A. [3]) gegen Bengel, Flatt u. A. [4]) gegen Philippi u. A. [5]) vgl. z. B. 2 Kön. 14, 10. 12 LXX. [6]) so z. B. Reiche, Rückert, Tholuck. [7]) so Meyer, de Wette, Philippi, van Hengel.

Digitized by Google

wozu das dient, was diejenigen, welchen Verblendung widerfahren ist, mit ihrem der Verblendung ebensowohl vorangehenden als nachfolgenden Unglauben verbrochen haben. Der Völkerwelt ist dadurch jetzt das Heil zugegangen, und das soll laut der schon 10, 19 in Erinnerung gebrachten Schriftweissagung hinwieder sie selbst zur Eifersucht erwecken, so daß also das, wozu ihre Sünde unmittelbar dient, ihnen selbst hinwieder zu Gute kommt. Letzteres aber wiederum nicht, ohne daß sich damit für die übrige Welt die heilvolle Aussicht verbindet, zu welcher der Apostel mit δέ übergeht. Εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν, sagt er, πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν. Was den Ausdruck ἥττημα anlangt, so ist er nicht anders gemeint, als 1 Kor. 6, 7. Er verhält sich zu ἡττᾶσθαι, wie προτέρημα zu προτερεῖν oder ὑστέρημα zu ὑστερεῖν. Da αὐτῶν bei τὸ ἥττημα von denselben, wie bei τὸ παράπτωμα, also von dem außerhalb der Erkürung gebliebenen Israel zu verstehen sein muß, so kann nicht von einem Ausfall an Zahl die Rede sein, den Israel dadurch erlitten habe, daß nur Wenige gläubig wurden[1]): geschweige daß ἥττημα an sich Wenigkeit, geringe Zahl bedeuten könnte[2]), wofür man sich vergeblich auf LXX Jes. 31, 8 beruft, indem dort ἔσονται εἰς ἥττημα als Uebersetzung von יְהִיוּ לָמַס die Versetzung in geringern Stand, in den Stand der Unfreiheit bedeutet. Aus demselben Grunde aber, daß αὐτῶν auf das ungläubig gebliebene Volk sich bezieht, kann ἥττημα auch nicht eine Niederlage in dem Sinne sein, daß Israel die Vielen verlor, welche nicht glaubten[3]). Oder will man unter τὸ ἥττημα αὐτῶν ihren Verlust in dem andern Sinne verstehen, daß das Reich Gottes sie verloren habe[4]), so steht entgegen, daß αὐτῶν bei τὸ ἥττημα derselbe Subjektsgenitiv sein muß, wie bei τὸ παράπτωμα. Bleiben wir dagegen bei der Bedeutung, in welcher sich ἥττημα an den beiden oben angeführten Stellen, den einzigen, wo das Wort noch vorkommt, gebraucht findet, so ist τὸ ἥττημα αὐτῶν ihre Verkürzung, ihr Minderbestand in dem Sinne, daß sie unter das, was sie waren und sein sollten, herabgekommen sind, nicht aber,

---

[1]) so z. B. Reiche, Olshausen. [2]) gegen Bengel, Baumgarten-Crusius, Bisping u. A. [3]) gegen Meyer. [4]) so Philippi.

Digitized by Google

was auch keine erweisliche Bedeutung ist und dem Gegensatze τὸ πλήρωμα αὐτῶν nicht entspricht, der Verlust von dem oder jenem, den sie erlitten haben[1]). Was der Apostel mit τὸ παράπτωμα αὐτῶν und was er mit τὸ ἥττημα αὐτῶν bezeichnet, ist sich nächst verwandt, jenes ihre Sünde, daß sie mit ihrem Unglauben gethan haben, wie sie nicht hätten thun sollen, dieses ihr hiemit gegebener Schaden, daß sie vermöge ihres Unglaubens das nicht sind, was sie sein sollten. Beidem steht τὸ πλήρωμα αὐτῶν gegenüber, entspricht aber unmittelbar nur letzterm, welches wohl eben deshalb neben τὸ παράπτωμα αὐτῶν gestellt ist. Denn πλήρωμα ist kein Vorgang oder Akt[2]), wie παράπτωμα, sondern ein Bestand wie ἥττημα. Weder sein Gebrauch noch seine Wortform erlaubt, ein Vollwerden zu verstehen. Aber sei es, daß man „Vollwerdung"[3]) übersetzt oder „Vollzahl"[4]), wenn man eine Wiederergänzung Israel's versteht, kraft deren die Juden wieder sammt und sonders zum Volke Gottes gehören, so begeht man denselben Fehler, wie wenn man τὸ ἥττημα αὐτῶν die Niederlage sein ließ, durch welche Israel alle diejenigen verlor, die nicht glaubten. Man übersieht, daß αὐτῶν auf das außerhalb der Erkürung gebliebene jüdische Volk geht, welches weder diejenigen verloren hat, welche ungläubig blieben, noch diejenigen wiedergewinnen wird, welche sich zum Glauben kehren: es besteht jetzt aus jenen, und besteht einst aus diesen. Nicht Minderzahl und Vollzahl ist der Gegensatz von ἥττημα und πλήρωμα, sondern um die Beschaffenheit der Einen und Selben handelt es sich beide Male, so zwar, daß τὸ ἥττημα αὐτῶν derjenige Bestand ist, in welchem sie hinter dem zurückstehen, was sie sein sollten, und τὸ πλήρωμα αὐτῶν derjenige, in welchem sie es voll und ganz sind[5]). Die Prädikate πλοῦτος κόσμου, πλοῦτος ἐθνῶν erklären sich daraus, daß das Dasein, nicht das Sein, von Subjekt und Prädikat sich gleichgesetzt wird, sofern nämlich in und mit dem Einen das Andere da und vorhanden ist; und daß es das eine Mal πλοῦτος κόσμου, das andere Mal πλοῦτος ἐθνῶν heißt, hat seinen Grund darin, daß die Folge, welche Israel's Sünde

[1]) so Fritzsche, Rückert. [2]) gegen Rückert u. A., auch Fritzsche S. 469. [3]) so Meyer. [4]) so z. B. Glöckler, de Wette, Reithmayr, Bisping. [5]) vgl. z. Gal. 4, 4.

Digitized by Google

gehabt hat, an die erinnert, welche Adam's Sünde gehabt hat[1]), und deshalb als Folge für die Welt in Betracht kommt, wogegen der Gedanke, daß Israel hinter dem zurücksteht, was es als Volk Gottes sein sollte, den Gegensatz zwischen ihm und dem Völkerthume mit sich bringt.

Im Hinblicke auf diese Folge seiner Bekehrung ist es, wie der Apostel seinen heidnischen Lesern gesagt haben will, eine Verherrlichung seines Heidenapostelamts, wenn er Juden bekehrt. 11, 13—15.

Dieß also ist es, wozu Israel's Fall dient: das Heil kommt an das Völkerthum. Und zwar nicht etwa blos früher, als es sonst geschähe, sondern es geht von Israel über an die Völkerwelt, die sich nun nicht an das Volk anzuschließen braucht, welches sonst als Volk die Gemeinde Christi wäre, sondern selbst die Gemeinde des neutestamentlichen Heils wird[2]). Eben hierdurch aber wird dann Israel zur Eifersucht gereizt werden, und wenn es sich in Folge dessen zum Glauben an Jesum bekehrt, so wird dieß hinwieder der außerisraelitischen Welt seine heilsame Frucht bringen. Je verwandter nun diesem letztern Gedanken der Satz des 15. Verses ist, desto leichter begreift sich, daß man in V. 13 und 14 eine bloße Zwischenbemerkung hat sehen wollen, über welche hinweg in V. 15 wiederaufgenommen werde, was mit V. 12 eingeleitet war[3]). Aber nicht minder leuchtet ein, daß eine solche Zwischenbemerkung zu den Unmöglichkeiten zählt. Doch zuvörderst fragt sich, ob der Apostel mit γάρ fortfährt oder mit δέ. Die Beglaubigung des δέ ist eine unzureichende und einseitige; wo es sich findet, kann es der Schwierigkeit, einen dem γάρ entsprechenden Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen zu entdecken, seinen Ursprung verdanken. Denn auf keinen Fall schließt sich ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν in der Art an das Vorhergegangene an, daß Letzteres das Objekt des λέγω wäre[4]), da der in V. 12 enthaltene Gedanke nicht darnach angethan ist, daß ihn der Apostel nicht aussprechen würde, wenn er nicht zu heidnischen Lesern spräche. Aber wahrscheinlich hat eben in diesen der Verknüpfung des Satzes mit V. 12 entgegenstehenden Bedenken die Vertauschung des γάρ mit δέ ihren Grund, und mit ihr hängt dann weiter wahrscheinlich auch die Einschaltung des οὖν hinter ἐφ' ὅσον μέν zusammen, indem man

[1]) vgl. 5, 12. 20. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 34. [3]) so z. B. Flatt, Reiche, Köllner, de Wette. [4]) gegen Flatt, Glöckler u. A.

Digitized by Google

nun einer Partikel bedurfte, welche den Uebergang zu dem folgenden Gedanken vermittle. Ist nun aber ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν vielmehr Einleitung dessen, was folgt[1]), so bezeichnet es den Anfang eines Zusammenhangs, welcher sich fortsetzt, bis er in den Ausruf V. 33 übergeht[2]). Die Anrede von 10, 1 nimmt der Apostel wieder auf, so aber, daß er jetzt ausdrücklich betont, was er hier und weiterhin sage, das sage er seinen Lesern in ihrer Eigenschaft als Heiden, und als solche sollen sie es sich auch gesagt sein lassen. Daß er sich hiemit an die heidnischen Gemeindeglieder sonderlich wende, nachdem er bisher die jüdischen als den Haupttheil der Gemeinde vorzugsweise im Auge gehabt hatte[3]), ist eine Behauptung, welche den Anfang des Briefs gegen sich, seinen weitern Verlauf jedenfalls nicht für sich hat und mit dem Beginne des Abschnitts Kap. 9—11, wo er von seinen Brüdern, seinen Verwandten nach dem Fleische wie ein in dieser Beziehung von seinen Lesern Verschiedener spricht, am allerwenigsten zusammenstimmt[4]). Hat er 1, 6. 13 seine Leser als eine heidnische Christenheit angeredet, so ist auch hier τοῖς ἔθνεσιν nicht ein das ὑμῖν auf einen untergeordneten Theil der angeredeten Gemeinde einschränkender, sondern ein die Gemeinde überhaupt als heidnische bezeichnender und diese ihre Eigenschaft betonender Beisatz. Nachdem Paulus bis jetzt dem Gedankengange gefolgt ist, in welchen er 9, 1 damit eintrat, daß sein Blick auf sein von dem vorher geschilderten Heilsstande ausgeschlossenes Volk fiel, nachdem er also bis hieher auseinandergesetzt hat, wie er den Schmerz verstanden wissen wolle, von welchem er gesagt hatte, daß er ihm Angesichts seines Volks das Herz zerschneide; so wendet er sich jetzt eigens an seine heidnischen Leser, um ihnen etwas zu sagen, was für sie selbst für ihre Sinnesweise und ihr Verhalten von Wichtigkeit ist.

Was er ihnen zunächst sagt, ist dem γάρ entsprechend eine Bekräftigung des unmittelbar Vorhergegangenen. Nur aber sicherlich nicht so, wie man die Worte gewöhnlich faßt. Man verbindet ἐφ' ὅσον μέν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος mit τὴν διακονίαν μου δοξάζω,

[1]) vgl. z. B. Gal. 3, 15; Apokal. 2, 24. [2]) vgl. Fritzsche. [3]) Baur Paulus I. S. 371; Mangold d. Römerbrief S. 53. [4]) vgl. Th. Schott S. 307.

Digitized by Google

und nimmt den Satz εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν für das durch μέν in Aussicht gestellte, aber nur in dieser unregelmäßigen Wendung nachfolgende Gegenglied. Sofern ich Heidenapostel bin, soll es heißen, verherrliche ich mein Amt durch eifrige Predigt unter den Heiden, aber ich habe dabei den Vortheil der Juden im Auge, die ich eifersüchtig machen will[1]). Man übersieht bei dieser Erklärung, daß der mit εἴ πως angeschlossene Satz, wenn er ausdrückt, was der Apostel mit seinem Thun zu erreichen versucht[2]), oder richtiger, was er als wünschenswerthes Ziel dabei im Auge hat[3]), eine unabtrennbare Näherbestimmung zu τὴν διακονίαν μου δοξάζω und also Letzteres nur mit dieser seiner Näherbestimmung zusammen den Nachsatz zu ἐφ' ὅσον μέν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος bilden würde: wodurch jede Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß der Gegensatz, welchen μέν ankündigt, in dem mit εἴ πως angefügten Satze zu suchen sein sollte. Hiezu kommt ferner, daß der angenommene Gebrauch von εἴ πως doch nur dann statthaben kann, wenn ein Satz vorausgeht, dessen Inhalt den Zusammenhang zwischen dem, was Einer thut, und zwischen dem Gedanken, mit welchem er es thut, unzweideutig erkennen läßt. Dieß wäre aber bei dem Satze τὴν διακονίαν μου δοξάζω nicht der Fall, da er selbst erst einer Deutung bedarf, ob des Apostels Verherrlichung seines Amts eine Hochschätzung in Gedanken[4]) oder eine Anpreisung mit Worten[5]) oder eine Verklärung durch die That[6]) sei, und wenn das letzte, worin dieß sein Thun bestehe, wie denn die Einen den Eifer seiner Wirksamkeit unter den Heiden[7]), die Anderen, freilich ganz unmöglicher Weise, eben die Reizung seiner Volksgenossen, von welcher der mit εἴ πως angeschlossene Satz handelt[8]), verstehen zu sollen meinen. Ein Thun müßte jedenfalls gemeint sein. Denn hochschätzen heißt δοξάζειν nicht, und ein Verherrlichen mit Worten würde das nicht bewirken können, was man den Apostel beabsichtigen läßt. Daß er aber die eifrige Ausrichtung seines Amts eine Verherrlichung

[1]) so namentlich auch Winer Gramm. S. 535. [2]) so z. B. Fritzsche, Meyer. [3]) so Baumgarten-Crusius, van Hengel. [4]) so Baumgarten-Crusius. [5]) so z. B. Flatt, Reiche. [6]) so z. B. Fritzsche, Tholuck, Meyer, de Wette. [7]) so z. B. Tholuck, Meyer, de Wette, van Hengel. [8]) so Fritzsche, Krehl.

Digitized by Google

desselben nennen sollte, ist nicht glaublich; und nicht sie, sondern ihr Ergebniß, das er sich aber vollends nicht als eigenes, sein Amt verherrlichendes Werk beimessen könnte, würde auf die Juden Eindruck zu machen geeignet sein. Er wird also allerdings eine Verherrlichung seines Amts als eines Heidenapostelamts vielmehr darin zu erkennen haben, wenn es ihm gelingt, sein Fleisch, die ihm leiblich Verwandten[1]), auf den Heilsbesitz der von ihm bekehrten Heiden eifersüchtig zu machen und so ihrer etliche zu erretten. Aber dieser Gedanke ergibt sich nur dann, wenn *εἴ πως* nicht ein „ob etwa", sondern ein „wenn etwa" ist. Daß es dieß sein kann, ist kein Zweifel[2]), und mit dem Präsens im Hauptsatze und dem Futurum in dem die Bedingung aussprechenden Satze hat es ebenfalls seine Richtigkeit[3]). Und nun macht auch das *μέν* des Vordersatzes *ἐφ' ὅσον μέν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος* keine Schwierigkeit mehr. Denn daß der Apostel sein Amt damit verherrlicht, wenn es ihm gelingen wird, Glieder seines Volks durch den Eindruck zu gewinnen, den das Ergebniß seiner Amtsausrichtung auf sie macht, ist in so fern der Fall, als[4]) er eben Heidenapostel ist. *Μέν* drückt aus, daß dieß der Gesichtspunkt ist, unter welchem sich die Sache so stellt, während es nicht so zu stehen käme, wenn er von dem Unterschiede zwischen Heidenapostelthum und Apostelthum der Beschneidung absähe. Denn als Apostel überhaupt steht er nur Menschen gegenüber, nicht Juden oder Heiden, und erfüllt seinen Beruf schlechthin und gleicherweise, ob die, welche er bekehrt, seinem Volke angehören oder dem Völkerthume.

Warum aber sein Amt dadurch verherrlicht wird, wenn seine Ausrichtung desselben auch nur bei Etlichen seines ungläubigen Volks das zu Wege bringt, worauf es laut der 10, 19 angeführten Schriftweissagung mit dem jetzigen Verhältnisse Israel's zum Völkerthume überhaupt abgesehen ist, das sagt der mit *γάρ* angeschlossene, dem 12. Verse nach Sinn und Ausdrucksweise verwandte V. 15. Wie dort *ἧττημα* und *πλήρωμα*, so stehen hier *ἀποβολή* und *πρόσληψις* einander gegenüber, und zwar ist mit *ἀπο-*

[1]) vgl. z. B. Gen. 37, 27 LXX. [2]) vgl. z. B. Eurip. Hel. 825. [3]) vgl. z. B. Xenoph. anab. 4, 7, 3. [4]) vgl. Matth. 25, 40. 45.

Digitized by Google

βολή eben so wenig, als dort mit ἥττημα der Verlust gemeint, welchen das Reich Gottes dadurch erlitt, daß es das jüdische Volk verlor[1]). Ἀποβάλλεσθαι und προσλαμβάνεσθαι verhalten sich zu einander wie הַשְׁלִיךְ[2]) und לָקַח[3]). Als Gott das jüdische Volk von sich warf im Zorn, daß es aufhörte, seine Gemeinde zu sein, gedieh dieß einer Welt zur Versöhnung mit Gott. Was wird, hienach zu urtheilen, damit eintreten, wenn er es an sich nimmt in Güte, daß es seine Gemeinde sei? Gewißlich nichts Geringeres, als daß eine Todtenwelt lebendig wird. Wie mit dem Einen Etwas gegeben ist für die außerisraelitische Welt, so muß es bei dem Andern auch sein. Es kann also mit ζωὴ ἐκ νεκρῶν nicht etwas gemeint sein, was sich mit dem jüdischen Volke begibt, wenn Gott es an sich nimmt[4]). Und da ζωὴ ἐκ νεκρῶν eben so ein einheitlicher Begriff ist, wie ζῶν ἐκ νεκρῶν[5]), indem ἐκ νεκρῶν wie in der Verbindung mit ἐγείρεσθαι oder ἀνίστασθαι das Leben als ein dem Todtenreiche entstiegenes näher bestimmt; so kann man nicht unter den Todten das jüdische Volk verstehen, während das Leben ein von ihm aus der Heidenwelt zu Theil werdendes sein soll[6]). Es kann sich also nur fragen, ob eine geistliche Neubelebung der geistlich erstorbenen Heidenwelt gemeint ist, oder ein Lebendigwerden innerhalb des Bereichs des leiblichen Todes. Für erstere Auffassung hat man sich wunderlicher Weise auf 6, 13 berufen, welche Stelle für den metaphorischen Sinn des Ausdrucks spreche: man übersah, daß dort dem ἐκ νεκρῶν ein ὡσεί vorgesetzt ist, so daß die Stelle gerade für den eigentlichen Sinn des Ausdrucks Zeugniß gibt[7]). Da nun sonst die Bekehrung zu Christo als Erweckung aus dem Tode zum Leben benannt wird[8]), so würde die uneigentliche Fassung des Ausdrucks in Wahrheit dazu führen, daß zwischen der Wirkung dessen, was jetzt mit Israel vorgegangen ist, und dessen, was einst mit ihm vorgehen wird, gar kein Unterschied wäre. Es soll aber nicht blos ein Unterschied, sondern eine Steigerung stattfinden, welche dem Gegensatze von ἀποβολή und πρόσλημψις entspreche. Eine solche fände offenbar nicht statt, wenn sich

[1]) gegen Philippi. [2]) vgl. Jer. 52, 3. [3]) vgl. Ps. 73, 23. [4]) gegen Krehl u. A. [5]) vgl. 6, 13. [6]) so z. B. Calvin. [7]) gegen Philippi. [8]) vgl. z. B. Eph. 2, 5; Kol. 2, 13.

Digitized by Google

an die Begnadung Israel's nichts weiter anschlösse, als eine reichliche Befruchtung der heidnischen Kirche[1]) oder eine Neubelebung derselben aus Erstorbenheit[2]). Eine Neubelebung solcher Art müßte im Gegensatze zu der in καταλλαγὴ κόσμου eingeschlossenen Versetzung aus dem Tode ins Leben mit einem Ausdrucke benannt sein, der sie von letzterer unterschiede. Oder wie sollten die Leser sonst auf den Gedanken eines Ersterbens der heidnischen Kirche kommen, welches eine Neubelebung derselben durch die Juden nöthig mache? Sie könnten das um so weniger, als eine erstorbene Christenheit doch gewiß nicht geeignet wäre, die ungläubigen Juden eifersüchtig zu machen auf den Heilsstand derselben. Die einzige Steigerung von der Versöhnung einer Welt aus, welche dem Gegensatze von ἀποβολή und πρόσληψις entspricht, ist diejenige, welche sich bei eigentlicher Fassung des Ausdrucks ζωὴ ἐκ νεκρῶν ergibt. Wie 5, 2; 8, 11 sehen wir den Apostel von dem Heilsstande, welcher mit dem Glauben an Jesum unmittelbar gegeben und vorhanden ist, zu der Vollendung desselben fortschreiten, welche in der leiblichen Lebendigmachung der geistlich begnadeten Welt besteht. Er sagt, nachdem die Preisgebung des jüdischen Volks einer Welt dazu gediehen, daß ihr Versöhnung mit Gott zu Theil ward, könne seine Annahme zu Gnaden nichts Geringeres zur Folge haben, als daß die Gotte versöhnte Welt auch aus dem Banne des Todes freikommt und ihr Friede mit Gott in der leiblichen Verklärung sich vollendet. Ist dem aber so, dann kann er es allerdings eine Verklärung seines Heidenapostelamts nennen, wenn es ihm gelingt, durch das Ergebniß seines Wirkens einen Eindruck auf sein Volk hervorzubringen, welcher ihrer Etliche zum Eintritte in die Gemeinde Jesu bestimmt, indem dieß immerhin ein Anfang und Vorspiel des großen Ereignisses ist, welches die Verklärung der Welt in seinem Gefolge hat.

Er warnt sie, auf die unbekehrt gebliebenen Juden stolz herabzusehen, da sie selbst das, was sie sind,

Dieß ist das Eine, was der Apostel seinen heidnischen Lesern gesagt haben will. Zu einem Zweiten, was sich jeder einzeln für sich gesagt sein lassen muß, weshalb hier die Anrede mit σύ eintritt, geht er mit V. 16 über. Denn sollte V. 16 dem vorhergegangenen Satze zur Bestätigung dienen, so wäre er mit γάρ und

[1]) so z. B. Tholuck. [2]) so z. B. Philippi, van Hengel.

Digitized by Google

nur durch Verpflanzung in das heilige Volk geworden sind, 11, 16—18.

nicht mit δέ angeschlossen[1]). Die Heiligkeit des jüdischen Volks, an welcher seine einzelnen Glieder Theil haben, hält der Apostel damit aufrecht, daß er auf zweierlei Weise darlegt, wie selbstverständlich sich die Heiligkeit, welche dem Ursprunge dieses Volks eignet, auch über das Volksganze, welches dieses Ursprungs ist, und seine einzelnen Angehörigen erstreckt. Für das Verhältniß des Volksganzen zu seinem Ursprunge dient das Gleichniß von der Erstlingsgarbe und dem Teige, für das Verhältniß seiner einzelnen Glieder zu demselben das von der Wurzel und den Zweigen. Man hat unter ἡ ἀπαρχή den an die Priester zu überlassenden Erstlingstheil des Teigs verstehen zu sollen gemeint, theils weil der Apostel die Gesetzesstelle Num. 15, 19—21 vor Augen habe[2]), theils weil sich τοῦ φυράματος aus dem Nachsatze ergänze[3]), theils endlich weil auch die Wurzel ἡ ῥίζα τῶν κλάδων sei[4]). Aber eine Wurzel der Zweige gibt es nicht, sondern nur eine Wurzel des Baums, welcher sich in Zweige theilt, und wenn ἡ ἀπαρχή ein Theil des Teigs wäre, so hieße es im Nachsatze ὅλον τὸ φύραμα[5]). An jene Gesetzesstelle aber kann der Apostel deshalb nicht gedacht haben, weil sie von einer Heiligkeit des Teiganbruchs Nichts sagt, sondern ihn vorwegzunehmen und heiligem Zwecke zu weihen befiehlt. Freilich verhält sich τὸ φύραμα zu ἡ ἀπαρχή auch nicht so, daß unter ersterem ein aus letzterer bereiteter Teig zu verstehen wäre[6]). Denn nicht ἡ ἀπαρχή wäre dann der Gegensatz zu τὸ φύραμα, sondern auf die Heiligkeit des Getraids oder Mehls käme es an, woraus der Teig bereitet ist, und auf die Eigenschaft desselben als einer ἀπαρχή. Wie sich die Wurzel zu den Zweigen verhält, so muß sich der Anbruch zum Teige verhalten. In der Wurzel beginnt der Baum und in die Zweige läuft er aus. Ebenso ist die Erstlingsgarbe der Anfang des Erndtesegens, רֵאשִׁית הַקָּצִיר[7]), der Erndtesegen aber, wenn er verarbeitet wird, gibt den Teig. Ist nun die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige, und ist der Erndteanbruch heilig, so ist es auch der Teig. Denn die Zweige theilen die Heiligkeit, welche dem Baume so sicher eignet,

[1]) gegen Rückert, de Wette, Tholuck, Olshausen, Philippi u. A. [2]) so z. B. Tholuck. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so z. B. Philippi. [5]) vgl. Matth. 6, 22. [6]) gegen Köllner, Olshausen. [7]) Lev. 23, 10.

Digitized by Google

als seiner Wurzel, und der Teig theilt die Heiligkeit, welche dem Erndtesegen so sicher eignet, als seinem Anbruche. Denn die erste Garbe kann nicht anders heilig sein, als die Erndte, deren Anbruch sie ist. Im Gesetze Mose's wird man freilich umsonst nach einem heiligen Erndteanbruche suchen, wenn man nicht die Pflicht der Heiligung desselben für Heiligkeit desselben ansieht. Aber es braucht auch in der Wirklichkeit eine heilige Erstlingsgarbe und heiligen Erndtesegen eben so wenig zu geben, als eine heilige Wurzel und einen heiligen Baum. In der Wirklichkeit ist beides nur da vorhanden, wo sich das findet, worauf die beiden Gleichnisse zielen. Da der Apostel, wie man im Folgenden sieht, mit den Zweigen die Glieder des jüdischen Volks in dieser ihrer Eigenschaft meint, so hat man bei der Wurzel und also auch bei der Erstlingsgarbe nicht an Christus Jesus[1]) zu denken noch an die aus Israel hervorgegangene Christengemeinde[2]), sondern an den Ahnherrn des Volks, an Abraham. Nur freilich nicht so, als wenn seine von ihm auf seine Nachkommenschaft übergehende Heiligkeit darin beruhte, daß er sich und hiemit auch sie Gotte geweiht hat[3]), in welchem Falle man es nicht weiter bringt, als daß seine Nachkommen eine Hoffnung oder Anwartschaft, auch heilig zu sein, übererbt haben[4]). Abraham ist heilig geworden durch die an ihn ergangene göttliche Berufung, der er im Glauben Folge geleistet hat, Ahnherr desjenigen Volks zu werden, an welchem Gott im Gegensatze zum Völkerthume das Volk heilsgeschichtlichen Berufs haben wollte. An der Heiligkeit dieses Verhältnisses zu Gott haben seine Nachkommen Theil, soweit sie nicht durch den Ungehorsam des Unglaubens sich selbst von ihr ausschließen[5]).

Als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs verhält sich nun Israel zu jedem andern Volke wie der edle Oelbaum zum wilden. Es ist in der Wurzel verschieden, weil es allein einen Ahnherrn hat, der es heiliger und heilsgeschichtlicher Weise geworden ist, und der Saft, den es seinen Zweigen mittheilt, ist ein anderer, weil es die Heilsthaten Gottes sind, aus denen es seine eigenthümliche Lebensnahrung zieht. Da ist denn die Versetzung eines

[1]) so z. B. Glöckler. [2]) so z. B. Reiche, Rückert, de Wette, van Hengel. [3]) gegen Fritzsche, Reithmayr u. A. [4]) so de Wette. [5]) vgl. Philippi.

Digitized by Google

Nichtisraeliten in die Heilsgemeinde Christi Einpfropfung in den edlen Oelbaum Israel, indem er eines Gemeinlebens mittheilhaft wird, dessen Ursprung und ganze Vorgeschichte israelitisch ist. Hieran erinnert der Apostel seinen heidnischen Leser, der etwa den Juden gegenüber, soweit sie von der Gemeinde des Heils ausgeschlossen sind, darauf stolz sein wollte, daß er des Heils theilhaft ist. Denn die Warnung μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων bezieht sich nicht auf das Verhalten gegen die Juden überhaupt[1]), geschweige gegen die jüdischen Christen[2]), sondern auf das Verhalten gegen diejenigen, welche nunmehr das nichtchristliche Israel ausmachten; und der Artikel vor κλάδων steht nur deshalb ohne Demonstrativum, weil die, denen gegenüber der Heide sich rühmen würde, in ihrer Eigenschaft als Zweige des edlen Oelbaums Gegenstand seiner Selbstüberhebung wären und gerade um dieser ihrer Eigenschaft willen es nicht sein sollen. Wäre ein Rühmen den jüdischen Christen gegenüber gemeint, so würde es eben nur diesen gegenüber verwehrt, wo es am wenigsten zu besorgen stand, und die erste Hälfte des Vordersatzes εἰ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν wäre für diese Warnung völlig bedeutungslos. Andere Juden aber, als christliche oder nichtchristliche gab es nicht. Denn die Unterscheidung zwischen solchen, die nur nicht gläubig geworden waren an Christum Jesum, und zwischen solchen, die ihn verworfen hatten, ist dem Texte fremd und in sich selbst nichtig[3]). Auch bezieht sich alles Folgende bis V. 24 auf das Verhalten des christlichen Heiden gegen die nichtchristlichen Juden. Darum braucht man aber ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς nicht zu übersetzen „du bist an der Stelle eingepropft worden, wo sie standen", was eine sprachliche Unmöglichkeit ist, zumal wenn man dieß aus der Uebersetzung „du bist ihnen, bist in sie eingepropft worden" herleiten will[4]): nicht zu gedenken, daß es die unpassende Vorstellung gäbe, als wenn die bekehrten Heiden an die Stelle der ungläubigen Juden getreten wären. Ἐν αὐτοῖς kann nichts Anderes heißen als „unter, zwischen ihnen", und αὐτοῖς bezieht sich auf τῶν κλάδων, was auch allein zu dem folgenden συγκοινωνός paßt, dessen σύν auf diejenigen Zweige

[1]) so Meyer, Tholuck, Philippi. [2]) so Fritzsche. [3]) gegen Meyer. [4]) gegen Krehl, Olshausen, de Wette u. A.

Digitized by Google

gehen muß, mit denen das zwischeneingepfropfte Reis den Antheil an der Wurzel und an dem Saft des Baumes theilt, ohne darum aufzuhören, ein Reis vom wilden Oelbaum zu sein. In wie fern das gebrauchte Bild mit dem Zwecke, zu welchem man solch Propfen wirklich vernimmt, sich verträgt, ist unnöthig zu erörtern, da der Apostel nur den Gewinn ins Auge faßt, welchen der Heide davon hat, daß er in die Lebensgemeinschaft mit Israel versetzt wird. Und um des ἀγριέλαιος willen, welches allerdings V. 17 nicht anders als V. 24, demnach als Substantivum gemeint sein wird[1]), mit σύ die Heidenwelt angeredet sein zu lassen[2]) — denn so müßte man sagen, und nicht, was an der Schwierigkeit Nichts ändern würde, daß Einer für Alle angeredet sei[3]) —, hat man wahrlich auch keine Ursache, obgleich es eine unthunliche Hülfe ist, sich einen noch jungen Baum vorzustellen[4]). Denn einen ganzen Baum hat sich der Apostel sicherlich nicht gedacht, wenn er den einzelnen Heiden in der Eigenschaft eines ἀγριέλαιος anredete, sondern er hat sich, ohne sich damit einer Nachlässigkeit schuldig zu machen[5]), zu seinen Lesern dessen versehen, daß sie ihm die Weitläufigkeit ersparen, da, wo es nur um den Gegensatz verschiedener Gattung zu thun war, zwischen Baum und Zweig noch ausdrücklich zu unterscheiden[6]). Ist ja doch in ἀγριέλαιος der Begriff „Baum" nicht ausgedrückt.

Wäre es nun ein Stolz des heidnischen Christen gegenüber den Juden überhaupt, wovon der Apostel mit den Worten μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων abmahnt, so könnte er diese Abmahnung unmittelbar mit dem Satze begründen οὐ γὰρ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλ' ἡ ῥίζα σέ. Denn er würde nur geltend zu machen haben, daß das eingepfropfte Reis in eben demselben Verhältnisse zur Wurzel steht, wie die von vorn herein dem Baume angehörigen Zweige. Und etwas Anderes läßt man ja diesen Satz nicht besagen. Aber der Apostel fährt fort εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι. Den Nachsatz hiezu durch ein zwischengedachtes „so wisse" oder „so bedenke" einzuleiten, ist weder nöthig noch angemessen. Die Thatsache selbst, welche der Nachsatz ausdrückt, wird als eine solche geltend gemacht, welche bei dem Rühmen des Angeredeten statthat.

[1]) gegen Meyer. [2]) so z. B. Köllner, van Hengel. [3]) so z. B. Reiche, Philippi, Reithmayr. [4]) wie de Wette. [5]) gegen Krehl. [6]) vgl. Rückert.

Digitized by Google

Aber ist nun diese Thatsache so beschaffen, daß sie auf das Verhältniß des heidnischen Christen zu den nichtchristlichen Juden Anwendung erleidet? Man verneint dieß, weil er sich ja nicht über die Wurzel erhebe, sondern über die vom Baume ausgebrochenen Zweige[1]). Und in der That hätte man Grund, es zu verneinen, wenn der Satz nichts weiter besagte, als daß der Heide auch nur Zweig des Baums sei wie der Jude. Doch so lautet eben der Nachsatz nicht, sondern er sagt dem Heiden, daß er in dem Falle, wenn er das thut, wovon er abgemahnt wird, wenn er sich den nicht christlichen Juden gegenüber rühmt, immerhin doch zur Wurzel nicht anders stehe, als daß sie ihn trägt und nicht er sie, daß also der Stolz, den er hat, doch Nichts ist, weil er den Grund des Stolzes nicht hat, der ihn wirklich stolz machen könnte. Er thut sich Etwas darauf zu Gute, daß er den Christenstand voraushat vor den nichtchristlichen Juden. Allein was ist sein Christenstand Anderes, als die Theilhaberschaft an einer Lebensgemeinschaft, deren Anfänge in dem Ursprunge des jüdischen Volks liegen? Wenn sich mit seinem Eintritte in ihn das Verhältniß umkehrte und sie nun in ihm begründet wäre, das wäre etwas, worauf er stolz sein möchte. Bleibt sie dagegen, was sie ist, und hat ihn nur in sich aufgenommen, so sollte er es auch lassen, denjenigen Gliedern des jüdischen Volks gegenüber stolz zu thun, welche ihrer verlustig gegangen sind. Denn was will es heißen, das zu sein, was Andere nicht sind, wenn man es selbst doch nur abhängiger und nicht ursprünglicher Weise ist?

und durch Abfall vom Glauben ihrer Zugehörigkeit zu ihm wieder verlustig gehen können, jene dagegen, wenn sie gläubig werden, ihm sicherlich wiedereingepflanzt werden, 11, 19—24.

Wäre nun, sagen wir wieder, die Ermahnung des Apostels dahin gegangen, daß der heidnische Christ den Juden überhaupt gegenüber nicht stolz thun solle, so müßte man erwarten, daß sich der Zurechtgewiesene auf die Berechtigung seines Rühmens denjenigen Juden gegenüber zurückziehe, welche nicht gleich ihm Christen sind. Aber so lautet die Gegenrede nicht, zu der ihn der Apostel durch seinen Hinweis auf die Thatsache, welche ihn zu demüthigen geeignet ist, wie der Uebergang ἐρεῖς οὖν ausdrückt, veranlaßt werden läßt. Der Erwiedernde stellt vielmehr der That-

[1]) so z. B. Krehl.

Digitized by Google

sache, die ihn demüthigt, eine andere entgegen, von der er meint, daß sie ihn doch zu demselben Rühmen berechtige, von welchem ihn der Apostel abgemahnt hat. Zwar der Artikel vor κλάδοι, welcher außer Zweifel setzen würde, daß von denselben Zweigen die Rede ist, wie vorher, ermangelt ausreichender Beglaubigung. Es bedarf aber seiner auch nicht, ja er wäre nicht einmal passend[1]). Denn nicht, daß den Zweigen solches geschehen ist, wird betont, sondern daß die, welchen es geschehen ist, Zweige waren[2]). Der Entgegnende macht geltend, was geschehen ist, nämlich ein Ausbrechen von Zweigen, und mit welcher Absicht es geschehen ist, nämlich um ihn einzupfropfen; und daraus, daß solches und daß es mit dieser Absicht geschehen ist, will er beweisen, daß er doch Grund habe, das zu thun, wovon ihn der Apostel abgemahnt habe. Zweige, die es waren, sind ausgebrochen worden und er sollte eingepfropft werden: wie sollte er darauf nicht stolz sein? Und Ersteres ist geschehen mit Beabsichtigung des Letztern: wie sollte er also nicht stolz sein denen gegenüber, welchen Ersteres geschehen ist? Die Thatsache selbst konnte der Apostel einräumen, auch so, wie sie der Heide ausdrückt, wenn er auch die Gesinnung nicht gutheißt, welche dem Ausdrucke des Heiden zu Grunde liegt. Freilich nicht als hätten die Juden den Heiden Platz machen müssen. So kann es weder der Apostel meinen[3]), noch kann es der so meinen sollen, welchen er redend einführt[4]), da er ihm sonst anders antworten würde, als er thut. Sein καλῶς rechtfertigt sich aus dem richtigen Verständnisse dessen, was er selbst von der Verblendung des jüdischen Volks und von dem hieraus der Völkerwelt erwachsenen Segen gesagt hat. Ein ander Ding ist es mit dem Rühmen gegenüber dem jüdischen Volke, zu welchem der Heide darauf hin berechtigt zu sein wähnt. Er sieht nur auf das, was geschehen ist, und läßt außer Acht, wie es geschehen ist, während gerade dieß für sein Verhalten dazu maßgebend sein müßte. Der Unglaube hat gemacht, das die Zweige ausgebrochen worden sind, und der Glaube ist es, vermöge dessen der Heide da steht, wo jene entfallen sind. Wenn er dieß erwägt, wird ihm Furcht näher liegen als Hoffart,

---

[1]) gegen Krehl. [2]) gegen Philippi. [3]) so Krehl. [4]) so Philippi.

Digitized by Google

indem er nicht erwarten darf, daß Gott ihn ungestraft lasse, wenn er vom Glauben läßt, da er derer nicht verschont hat, die als natürliche Glieder seiner Gemeinde durch Unglauben sich versündigt haben. *Μή πως οὐδὲ σοῦ φείσεται*, schreibt der Apostel. Denn wo *μή πως* fehlt, ist es sicherlich nur als überflüssig und hinderlich weggelassen worden. Er will nicht sowohl vorhersagen, als vielmehr besorgt machen. Ist aber für den Heiden Grund vorhanden zur Furcht, statt zum Stolze, so weist ihn dieß von dem bloßen Vorgange hinweg, durch den er sich zum Rühmen berechtigt achtete, und auf das göttliche Thun hin, welches er darin erkennen soll. Hat daher der Apostel vorher an das menschliche Verhalten erinnert, in welchem der Vorgang seine Erklärung findet, so fährt er jetzt fort, *ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ*, wo nicht übersehen sein will, daß der Artikel um deswillen fehlt, weil die Ermahnung nicht dahin geht, Gottes Wesen, daß er gütig und daß er streng ist, sondern ein zwiefaches göttliches Verhalten, welches hier vorliegt[1]), ins Auge zu fassen und zu besehen[2]), eine göttliche Strenge, die sich an den zu Boden Gefallenen[3]) erzeigt hat, und eine göttliche Güte, welche dem Angeredeten unter der Bedingung zugewendet ist, daß er sich an sie hält. Denn hält er sich nicht an sie, so wird es ihm ebenso ergehen, wie jenen, welche umgekehrt, wenn sie von ihrem Unglauben lassen, eben so gut werden eingepfropft werden, wie es ihm geschehen ist. Da es dem Apostel hauptsächlich darauf ankommt, daß der Heide das, was ihm widerfahren ist, als eine ihm erzeigte göttliche Güte erkenne, um die er sich auch wieder bringen kann, so läßt er den Gegensatz zu *ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομίαν* als einen selbstständigen Satz folgen und schreibt *ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ*. Denn sowohl der Nominativus *ἀποτομία* ist eine irrthümliche Besserung um des *χρηστότης* willen, als der Accusativus *χρηστότητα* desgleichen um des *ἀποτομίαν* willen. Was aber den hinter *ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ* mit *δέ* angefügten Satz anlangt, so untersteht derselbe in so fern auch noch dem *ἐπεί*, als er nicht eine zweite selbstständige Belehrung um ihrer selbst willen geben will, sondern nur mit einem

[1]) vgl. van Hengel. [2]) vgl. z. B. Joh. 20, 27; LXX Ps. 25, 18, 19.
[3]) vgl. Meyer.

Digitized by Google

„wogegen" den umgekehrten Fall zu demselben Zwecke in Aussicht stellt, nämlich um dem Heiden allen Grund zum Stolze gegen die Juden zu benehmen, als welche eben so gut eingepfropft werden mögen, wie er eingepfropft worden ist[1]).

Gott ist wohl im Stande, sagt der Apostel, nicht ohne mit diesem selbstverständlichen Satze den Heiden zu beschämen, welcher ganz außer Acht läßt, daß dieß geschehen kann, Gott ist wohl im Stande, die ausgebrochenen Zweige, wenn die Bedingung sich erfüllt, ohne welche keine Rede davon sein könnte, dem Baume wiedereinzupfropfen, von dem er sie ausgebrochen hat. Wenn er dann mit γάρ fortfährt, so ist schon an sich undenkbar, daß er dieses Vermögen Gottes sollte beweisen wollen; und der Inhalt des mit γάρ angeschlossenen Satzes, welcher mit πόσῳ μᾶλλον und dem Futurum ἐγκεντρισθήσονται nicht besagt, daß es geschehen kann, sondern daß es sicherlich geschehen wird[2]), setzt vollends außer Zweifel, daß er das γάρ so nicht meint[3]). Aber eine Nebenordnung des zweiten γάρ neben dem ersten ist hier so wenig als sonstwo anzunehmen[4]). Das zweite kann nur die durch das erste als möglich erwiesene Thatsache der Zukunft nunmehr in der Art als eine wirklich zu erwartende in Aussicht stellen, daß es eine schon vorliegende dafür bürgen läßt, was denn freilich auch eine Begründung und keine bloße Erläuterung ist[5]). Wie sollte, sagt der Apostel, das Eine geschehen sein und das Andere unterbleiben, während doch das Zweite weniger verwunderbar ist, als das Erste? Das Eine besteht darin, daß ein Zweig von dem Baume, welchem er natürlicher Weise angehörte, einem wilden Oelbaume, abgehauen und, was gegen seine Natur war, in einen edlen Oelbaum eingesenkt worden ist. So nämlich will der Gegensatz κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν gewahrt sein, welcher geschädigt wird, wenn man ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ohne Rücksicht auf das Zwischentreten des Verbums ἐξεκόπης unmittelbar mit ἀγριελαίου verbindet, statt letzteres Apposition zu ersterm sein zu lassen. Aus ἀγριελαίου will zu τῆς κατὰ φύσιν der allgemeinere Begriff des Oelbaums entnommen

[1]) gegen Rückert. [2]) vgl. z. B. 5, 10. 17; Hebr. 9, 14. [3]) gegen Fritzsche, Rückert, de Wette, Krehl, van Hengel u. A. [4]) gegen Reiche, Tholuck, Philippi u. A. [5]) gegen Meyer.

Digitized by Google

sein, und wie in V. 21 οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι die Zweige waren, welche es, nämlich Zweige des edlen Oelbaums, natürlicher Weise sind, so ist jetzt ἡ κατὰ φύσιν der Baum, welcher es für den Zweig natürlicher Weise ist, indem er diesem Oelbaume ursprünglich angehört[1]). Daß dieser Oelbaum ein wilder sei, wird dann erst nachträglich beigefügt, so zwar, daß wie bei καλλιέλαιος das Wort, mit welchem der gemeinsame Begriff ἐλαία zusammengesetzt ist, den Ton hat. Bei der gewöhnlichen Auffassung steht κατὰ φύσιν überflüssig und ruht der Ton auf φύσιν, statt dem παρὰ φύσιν gegenüber auf κατά. Aber auch das κατὰ φύσιν des Nachsatzes wird anders gefaßt und verbunden werden müssen, als gewöhnlich geschieht, wenn sich ein richtiges Verhältniß zum Vordersatze herausstellen soll. Verbindet man οἱ κατὰ φύσιν und läßt man dieß Substantivum[2]) oder Apposition[3]) zu οὗτοι sein, so ist im Nachsatze die Beschaffenheit der einzupfropfenden Zweige als solcher, welche dem edlen Oelbaume natürlich angehören, in einer Weise betont, welcher im Vordersatze Nichts entspricht. Denn weder das κατὰ φύσιν, welches dort so oder anders zur Kennzeichnung des Baumes dient, dem der Heide entnommen worden ist, entspricht ihm, noch das παρὰ φύσιν, welches die Einsenkung des Heiden in den edlen Oelbaum kennzeichnet. Ein richtiger Gegensatz ergibt sich nur, wenn im Nachsatze κατὰ φύσιν ebenso, wie im Vordersatze παρὰ φύσιν, das Einpfropfen zu kennzeichnen dient; und dieß ist der Fall, wenn man οἵ schreibt und nicht οἱ[4]). Zu οὗτοι ist eine Näherbestimmung wie οἱ κατὰ φύσιν schon an sich überflüssig, sie wird es aber vollends durch ἰδίᾳ. Dagegen erscheint eine Bezeichnung der Einsenkung dieser Zweige als eines ihrem natürlichen Verhältnisse zu dem Baume entsprechenden Vorgangs eben so angemessen, wie die entgegengesetzte Bezeichnung der Einsenkung des Heiden in ihn. Andererseits kann aber οὗτοι sein Prädikat ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ schon deshalb nicht entbehren, weil der Vordersatz aus zwei Hälften besteht, aus deren zweiter allein das Prädikat zu dem Subjekte des Nachsatzes entnommen werden müßte, was nicht angeht. Nicht οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται wird also geschrieben

[1]) vgl. d. Peschito. [2]) so z. B. Krehl. [3]) so z. B. Bisping. [4]) vgl. Fritzsche.

Digitized by Google

sein wollen, sondern der Nachsatz muß heißen πόσῳ μᾶλλον οὗτοι, οἱ κατὰ φύσιν, ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ, so zwar, daß der relativische Zwischensatz keiner weitern Ergänzung, als durch ἐγκεντρισθήσονται bedarf.

Was nun aber die Berechtigung des ganzen Gedankens anlangt, so beruht sie auf dem mit der gesammten Heilsgeschichte verwachsenen Gegensatze des natürwüchsigen Völkerthums und Israel's. Freilich auf dem Gebiete des Glaubens, wenn dieß so viel heißen soll als in Bezug auf die Möglichkeit, zu glauben oder nicht zu glauben, hat ein Gegensatz von κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν nicht Statt. Aber darum handelt es sich auch nicht, sondern um das verschiedene Verhältniß des Völkerthums und Israel's zur Gemeinde Gottes[1]). Der Heide steht in seiner Eigenschaft als Volksgenosse nicht nur außer Beziehung zur Gemeinde Gottes und zu ihrer Geschichte, sondern auch in einem von dem Wesen des natürlichen Volksthums untrennbaren Widerspruche mit ihr. Er muß hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott nicht nur aus dem Zusammenhange des adamitischen Geschlechts herausgehoben werden, um zu Christo sich zu bekehren, sondern auch dem Geiste und der Geschichte seines Volks entfremdet werden, um ein Glied der Gemeinde Christi zu sein. Der Jude dagegen ist in seiner Eigenschaft als Volksgenosse der Gemeinde des Heils in dem Maße verwandt, als ihr Ursprung und ihre Geschichte eins ist mit dem Ursprunge und der Geschichte seines Volks. Seine Bekehrung zu Christo ist eine Bekehrung zu dem, was das unterscheidende Wesen seines Volksthums ausmacht. Um so schmerzlicher war dem Apostel, daß dieses Volk als Volkseinheit außerhalb der Gemeinde Christi zu stehen kam; um so näher lag es ihm aber auch, zu hoffen, daß dieser unnatürliche Zustand nicht von Dauer sein werde. Und zwar lautet der Ausdruck dieser seiner Hoffnung auch da, wo er sie, wie bisher, nur bedingter Weise ausspricht, keineswegs so, als ob ihm ihre Erfüllung in weiter Ferne vorstände.

Doch er läßt es nicht dabei, sie nur bedingter Weise aus- was auch in der That laut göttlicher
gesprochen zu haben. Der letzte Satz hat ihm schon den Ueber-

[1]) gegen Krehl.

Digitized by Google

Offenbarung nach der Bekehrung des Völkerthums der schließliche Ausgang der Geschichte Israel's sein wird, 11, 25—27.

gang gebahnt zur unbedingten Vorhersagung, die er nun zur Bestätigung der Thatsache, deren Erwartung er als eine durch die Bekehrung der Heiden verbürgte vorgestellt hat, mit den einleitenden Worten οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν anschließt. Er führt sie damit zwar nicht als etwas besonders Bedeutsames ein, wohl aber als etwas, das seine Leser wissen müssen, um das Vorhergegangene richtig zu würdigen[1]); und ein μυστήριον nennt er das auf diese Weise Eingeleitete, weil es nicht anders kund geworden ist noch gewußt werden kann, als vermöge heilsgeschichtlicher Offenbarung[2]). Die Leser können es auch ohne sein Zuthun wissen, und aus dem οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν läßt sich nicht entnehmen, daß er voraussetze, sie wissen es nicht[3]), sondern nur, daß es ihm ein Anliegen ist, sie damit bekannt zu wissen. Ἵνα μὴ ἦτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι, setzt er hinzu. Denn weder παρ' ἑαυτοῖς wird gelesen sein wollen, so ansehnlich es auch beglaubigt ist, noch ἐν ἑαυτοῖς. Ersteres hat den Verdacht gegen sich, aus 12, 16 herübergenommen zu sein, und letzteres findet sich nur in solchen Handschriften, in welchen Abänderungen aus sprachlichen Gründen nicht selten sind. Schwieriger als beides ist ἑαυτοῖς, aber richtig gedacht[4]). Denn wer sich selber klug oder, wie wir sagen, klug genug ist, der beurtheilt eine Sache nur so, wie sie ihm erscheint. Die bekehrten Heiden konnten es aus sehr erheblichen Gründen für undenkbar achten, daß sich das jüdische Volk, welches Jesum gekreuzigt und den Zeugen seiner Auferstehung nicht geglaubt hatte, doch noch einst als Volkseinheit von seiner Feindschaft gegen ihn zum bußfertigen Glauben an ihn sich bekehren sollte. Freilich die Bekehrung einzelner Juden, weniger oder vieler, würde vernünftiger Weise Niemandem haben unglaublich scheinen können. Denn warum sollte nicht auch ferner vorkommen, was bisher so reichlich vorgekommen war? Wenn also hierauf sich beschränkte, was der Apostel seinen Lesern vergegenwärtigt haben wollte, so wäre unverständlich, wie er dieß ein μυστήριον nennen konnte. Denn auf Eph. 3, 3 f. kann sich doch nur berufen, wer Akt. 15 und den Brief an die Galater vergessen hat. Dennoch hat man, und zwar noch neuerlichst

[1]) vgl. z. 1 Thess. 4, 13. [2]) vgl. z. 1 Kor. 2, 7; 15, 51. [3]) vgl. z. 1 Kor. 10, 1. [4]) so vgl. Fritzsche.

Digitized by Google

wieder[1]), die als μυστήριον angekündigte Wahrheit darin bestehen lassen, daß aus dem nur theilweise verhärteten Volke fort und fort Einzelne sich bekehren und auf diese Weise nach und nach das ganze, nämlich das ganze wahre und seines Namens würdige Israel zum Heile gelangt. Bei dieser Auffassung hat die Zeitbestimmung ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ mit dem Satze, bei dem sie steht, Nichts zu thun, da sie nicht das Ende der Verblendung, von welcher er spricht, sondern den Zeitraum bezeichnen soll, während dessen das geschieht, was den Inhalt des folgenden Satzes καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται bildet. Ferner hat οὕτως nichts, worauf es sich bezieht. Denn während doch gerade die Art und Weise, wie Israel zum Heile gelangt, dasjenige sein soll, wovon die Stelle handelt, sagt von ihr der vorhergegangene Satz gar Nichts, sondern spricht vielmehr von Israel's Verblendung. Endlich würde Ἰσραήλ in dem Satze, welcher von der Verblendung handelt, das jüdische Volk sein, dagegen in dem andern Satze, welcher davon handelt, wie es zum Heile gelangt, die Gesammtheit derjenigen einzelnen Juden, welche nach und nach zum Heile gelangen. Denn die Aussicht, welche dieser Auffassung zufolge mit den Worten πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται dem jüdischen Volke eröffnet wird, besteht lediglich darin, daß diejenigen Israeliten, welche zum Heile gelangen, allesammt dazu gelangen werden.

Doch es verlohnt sich wohl heut zu Tage nicht mehr der Mühe, mit einer derartigen Auslegung sich auseinanderzusetzen. Da der Satz πώρωσις τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν an sich nur etwas aussagen würde, was vor Augen lag, so muß er, wenn wir von ἀπὸ μέρους vorerst absehen, was übrigens, wie man es gewöhnlich faßt, auch nichts hierüber Hinausgehendes bietet, erst durch die mit ἄχρις οὗ angefügte Zeitbestimmung einen Inhalt bekommen, welcher nicht anders als durch heilsgeschichtliche Offenbarung kund und erkennbar ist. Darauf also liegt der Ton, daß die Verblendung, welche dem jüdischen Volke widerfahren ist, ein Ende haben, nicht über einen gewissen Zeitpunkt hinaus währen wird. Sollte nun ἀπὸ μέρους diese Verblendung als eine solche bezeich-

[1]) Philippi.

Digitized by Google

nen, welche nicht dem ganzen Israel, sondern nur einem Theile des Volks widerfahren ist, so würde es eine für den Gedanken der Stelle Nichts austragende nebensächliche Näherbestimmung sein. Es läßt sich aber schon nicht mit dem Dativus τῷ Ἰσραήλ verbinden, daß es so viel wäre, als μέρει τοῦ Ἰσραήλ[1]), sondern muß adverbiale Näherbestimmung sein, wenn man es nicht auf πώρωσις beziehen und eine theilweise, nicht völlige Verblendung bedeuten lassen will, was keinen Sinn gäbe[2]); und läßt man es deshalb zum Verbum gehören[3]), so kann es auch dem Sinne nach nicht auf τῷ Ἰσραήλ sich beziehen[4]), kann also das, was Israel widerfahren ist, nicht auf einen Theil des Volks beschränken, sondern drückt entweder aus, daß das Geschehene noch nicht vollständig geschehen sei[5]), was wieder keinen Sinn gibt, oder daß es nur ein Theil dessen ist, was geschehen soll. Da ein Zeitpunkt angegeben ist, wo die eingetretene Verblendung ein Ende nimmt und etwas Anderes erfolgt, so kann nur das Letztere gemeint sein; und dem entspricht auch die Voranstellung des ἀπὸ μέρους vor τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, die ihm einen Nachdruck verleiht, den es nur mit dem Satze, auf welchem das Gewicht des Gedankens ruht, mit ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ theilen kann. Zu dem hier benannten Endpunkte der Verblendung steht es also in einer gleichen Beziehung, wie 2 Kor. 1, 14 zu dem vorhergegangenen ἕως τέλους. und ist wie dort so viel als „einstweilig“[6]). Der Endpunkt aber, bis zu welchem es dabei bleibt, ist der, wenn das Vollmaß des Völkerthums eingekommen, nämlich da eingekommen sein wird, wohinein zu kommen dem jüdischen Volke durch seine Blindheit unmöglich ist. Der Ausdruck beruht auf demselben Gegensatze, welcher sich anderwärts mit οἱ ἔσω und οἱ ἔξω ausgedrückt findet[7]). Den Ausdruck τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν nach dem in V. 12 vorgekommenen τὸ πλήρωμα αὐτῶν erklären zu wollen[8]), ist eben so unthunlich, als das umgekehrte Verfahren. Dort stand τὸ πλήρωμα αὐτῶν im Gegensatze zu τὸ ἥττημα αὐτῶν und ging αὐτῶν beide

[1]) gegen Fritzsche, Krehl u. A. [2]) gegen Calvin. [3]) so z. B. Reiche, Rückert, Baumgarten-Crusius, Meyer. [4]) gegen Baumgarten-Crusius. [5]) vgl. Rückert. [6]) vgl. z. 2 Kor. 1, 14; 2 5. [7]) vgl. z. B. 1 Kor. 5, 12 f. [8]) so Philippi.

Digitized by Google

Male auf dasselbe Subjekt, weshalb der Ton nur auf dem Gegensatze ἧττημα und πλήρωμα lag. Hier dagegen liegt der Ton auf τῶν ἐθνῶν im Gegensatze zu Ἰσραήλ. Nun könnte allerdings der Begriff πλήρωμα in Bezug auf etwas gedacht sein, was dadurch voll wird, daß die Heiden darein einkommen; die Heidenzahl, welche die Kirche füllt, könnte gemeint sein im Gegensatze zur Zahl der nach ihr in die Kirche einkommenden Juden. Allein so lautet eben der Gegensatz nicht, sondern πᾶς Ἰσραήλ, was immer[1]) Israel als Ganzes, als Volksgemeinde ist und nicht etwa die Mehrzahl[2]) oder auch die Gesammtzahl[3]) der einzelnen Israeliten. Wenn wir 2 Chron. 12, 1 von Rehabeam lesen, ἐγκατέλιπε τὰς ἐντολὰς κυρίου καὶ πᾶς Ἰσραὴλ μετ' αὐτοῦ, so verstehen wir, daß man sich einen Abfall vom Gesetze Gottes vorzustellen habe, welchen sich das Volk in seiner gemeindlichen Einheit hat zu Schulden kommen lassen, mögen auch noch so viele Einzelne treu geblieben sein. Ebenso ist hier gemeint, daß sich das Volk als Volk bekehren wird[4]). Sonach ist aber auch das Völkerthum in seinem eigenen Vollbestande gemeint, und vergleicht sich in so weit jenes τὸ πλήρωμα αὐτῶν allerdings, nur das hier, wo der Ton auf τῶν ἐθνῶν liegt und nicht auf τὸ πλήρωμα, kein anderer Vollbestand gemeint ist, als welcher mit τὰ ἔθνη selbst ausgedrückt wäre. Τὸ πλήρωμα dient nur, um zu betonen, daß man sich τὰ ἔθνη im vollen Umfange seines Begriffs zu denken habe[5]). So lange sich noch ein Theil des Völkerthums außerhalb der christlichen Kirche befindet, so lange ist das Ende der Verblendung Israel's nicht vorhanden.

In dem Satze καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, welcher nothwendig noch von ὅτι abhängig sein muß, weil erst in ihm zum Abschlusse kommt, was als geoffenbarte Wahrheit angekündigt ist[6]), ruht der Ton zumeist auf πᾶς, zwar nicht im Gegensatze zu ἀπὸ μέρους, wohl aber im Gegensatze gegen den dermaligen Stand der Dinge, wo nur ein Theil des jüdischen Volks zum Heil gelangt ist. Nächst πᾶς Ἰσραήλ ist οὕτως betont. Daß es nicht

---

[1]) vgl. LXX. 1 Sam. 7, 5; 25, 1; 1 Kön. 12, 1; 2 Chron. 12, 1. [2]) so z. B. Fritzsche. [3]) so z. B. Reiche, Meyer. [4]) vgl. z. B. Rückert, van Hengel. [5]) vgl. Kol. 2, 9. [6]) gegen Meyer, Krehl, van Hengel u. A.

Digitized by Google

schlechtweg „sodann" heißen kann, versteht sich von selbst[1]). Aber auch damit ist nicht geholfen, wenn man sagt, das zeitlich Vorhergegangene werde als Bedingung gefaßt, welche erfüllt sein müsse, wenn das Nachherige eintreten solle[2]). Denn auch dann wäre οὕτως nicht Bezeichnung der Art und Weise, wie es dazu kommt[3]). Andererseits trägt man ein, was der Text irgendwie andeuten müßte, wenn man es auf die laut V. 14 durch das Heil der Völkerwelt zu erweckende Eifersucht bezieht[4]). Das Richtige ergibt sich, wenn man ἀπὸ μέρους so gefaßt hat, daß ihm der Satz ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ als nähere Bestimmung zur Seite trat, um zu sagen, auf wie lange Israel die Verblendung widerfahren ist, die es vorerst betroffen hat. Dann bezieht sich nämlich οὕτως nicht auf diesen Satz allein, sondern auf die ganze erste Hälfte dessen, was von ὅτι abhängt, also nicht auf das Einkommen der Völkerwelt, sondern auf die zeitliche Beschränkung der dem jüdischen Volke widerfahrenen Verblendung. Dadurch, daß sie ihm mit dieser Beschränkung ihrer Zeitdauer, daß sie ihm nur vorerst widerfahren ist und also seiner Zeit aufhört, ist ihm die Möglichkeit gegeben, als Volk das Heil zu erlangen, wie es jetzt als Volk verblendet worden ist.

Nur bei dieser Auffassung der Stelle gilt nun das Schriftwort, auf welches sich der Apostel bezieht, dem ganzen zwietheiligen Satze, in welchen er die angekündigte Offenbarungswahrheit, die als solche nicht seine absonderliche Erkenntniß, sondern Schriftwahrheit ist[5]), gefaßt hat, während man es sonst nur den letzten Worten der zweiten Satzhälfte, nur dem πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, mit Ausschluß auch des οὕτως gelten lassen kann[6]). Wir finden es zunächst Jes. 59, 20 f. Der Prophet hat dort von V. 1 an ausgeführt, daß, wenn Jehova sich seines Volks nicht annimmt, nicht mit der That sich zu ihm bekennt wider das Völkerthum, nichts Anderes daran schuld ist, als die Sünde Israel's, die es scheidet von seinem Gotte. Aber, fährt er fort, Jehova wird den dadurch verschuldeten Zustand der Dinge auf Erden nicht dauern

[1]) gegen Olshausen, Krehl, Bisping u. A. [2]) so z. B. Rückert. [3]) vgl. 1 Thess. 4, 17; Gal. 6, 2; 1 Kor. 14, 25. [4]) so van Hengel. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. Meyer, Philippi.

Digitized by Google

lassen, sondern sich aufmachen, ihn zu wenden. Da wird dann alle Welt seine Herrlichkeit zu schauen bekommen, wenn er seinen Feinden heimzahlt, was sie an seinem Volke verbrochen haben. In diesem Zusammenhange heißt es nun: וּבָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל וּלְשָׁבֵי פָשַׁע בְּיַעֲקֹב נְאֻם יְהוָה וַאֲנִי זֹאת בְּרִיתִי אוֹתָם אָמַר יְהוָה רוּחִי אֲשֶׁר עָלֶיךָ וּדְבָרַי אֲשֶׁר־שַׂמְתִּי בְּפִיךָ לֹא־יָמוּשׁוּ מִפִּיךָ וּמִפִּי זַרְעֲךָ וּמִפִּי זֶרַע זַרְעֲךָ אָמַר יְהוָה מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם. Es bleibt also mit Israel nicht, wie es zur Zeit mit ihm durch Schuld seiner Sünden steht, noch wird es untergehn in seinem Elende, sondern Zion erlebt, daß ihm ein Erlöser erscheint, und es gibt dann ein bekehrtes Volk Israel, welchem Erlösung widerfährt und welches von dem an unwandelbar vom Geiste Gottes regiert und des Wortes Gottes eingedenk bleibt. So weit sich nun der Apostel auf diese Stelle bezieht, hält er sich im Allgemeinen an die alexandrinische Uebersetzung. Doch nur im Allgemeinen. Dort heißt es nämlich *καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη.* Er aber läßt die beiden *καί* vor *ἥξει* und vor *ἀποστρέψει* weg und schreibt *ἐκ Σιών*. Die hiedurch noch vermehrte Abweichung vom Grundtexte ist immerhin nicht der Art, daß die Stelle erst durch diese Veränderung den Gedanken böte, als dessen Ausdruck sie der Apostel anführt. Denn hier wie dort erscheint Zion als die Offenbarungsstätte dessen, welcher den gegenwärtigen Weltlauf mit einer That der Erlösung abschließt, wobei *ὁ ῥυόμενος* im Sinne des Apostels Jesus ist als *ὁ ῥυόμενος ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*[1]), und hier wie dort geht Zion's Volk nicht unter in seinen Sünden, sondern ein zu seinem Gotte bekehrtes Volk zu sein und dann auch zu bleiben ist der schließliche Ausgang seines Elends. Wenn freilich der Apostel unter Zion die christliche Kirche verstände, dann würde ihm die Stelle gar nichts bieten, was sich auf das jüdische Volk bezöge. Denn da er יַעֲקֹב nicht anders verstehen könnte als צִיּוֹן, so würde die Stelle nicht besagen, daß den Juden das Heil aus der christlichen Kirche kommen, sondern daß die Christenheit schließlich von ihren Sünden bekehrt werden solle[2]). Und wenn er in den Worten

[1]) 1 Thess. 1, 10. [2]) gegen Hengstenberg d. Juden u. d. christl. Kirche S. 102.

Digitized by Google

ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος nur das geweissagt sähe, was mit der Erscheinung Jesu im Fleische bereits geschehen war[1]); so könnte er auch in der geweissagten Bekehrung Israel's keine andere sehen, als die mit Jesu Erscheinung im Fleische ihren Anfang genommen hat und durch die Apostel fortgesetzt wird. Die Stelle würde also von derjenigen Bekehrung des jüdischen Volks, für welche er sie anführt, nach seiner eigenen Auffassung derselben Nichts sagen. Nicht zu gedenken, daß vollends der Grundtext, wo es heißt, den von der Sünde sich Bekehrenden in Jakob werde ein Erlöser kommen, jeden Gedanken an eine solche Bekehrung des jüdischen Volks, die nach seiner Verwerfung des Erlösers noch in Aussicht stehen soll, ausschließen würde. Der Apostel muß also ein noch zukünftiges Erscheinen des Erlösers geweissagt finden, womit er auch vollkommen in seinem Rechte ist, da der Prophet von dem schlüßlichen Ausgange der Geschichte Israel's handelt. Er entnimmt ihr, daß die Stätte auf Erden, welche Gott einmal zur Stätte seiner Heilsoffenbarung erkoren hat, auch schlüßlich der Ort der Offenbarung Christi sein wird, und daß das Volk, welches Gott einmal erkoren hat, sein Volk insonderheit zu sein, schlüßlich dazu hergestellt werden wird, ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen.

Um den erstern Gedanken so ausgedrückt sein zu lassen, wie er ihm bequemer ist, hat er ἐκ Σιὼν geschrieben, indem er auf diese Weise Zion als Christi Offenbarungsstätte der übrigen Welt gegenüberstellt, die ihn als den dort geoffenbarten kommen sehen wird. Und um den andern Gedanken noch vollständiger ausgedrückt sein zu lassen, benützt er die nahe Verwandtschaft der Stelle Jes. 27, 9, um hinter καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη mit den dort hinter dem ähnlichen Satze καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ folgenden Worten ὅταν ἀφέλωμαι τὴν ἁμαρτίας αὐτοῦ oder, wie er um des vorhergegangenen Pluralis ἀσεβείας willen schreibt, τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν fortzufahren. Hiedurch gewinnt er den Gedanken, daß die Erfüllung der Verheißung ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, vor welcher er wohl absichtlich das καί weggelassen

[1]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

hat, um sie enger mit dem Folgenden als mit dem Vorausgegangenen zu verbinden, Vergebung der Sünden Israel's zu ihrer Voraussetzung hat. Dieß verkennend läßt man αὕτη auf den nachfolgenden Satz ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν sich beziehen[1]), was aber weder sprachlich noch sachlich angeht. Denn vergebens beruft man sich auf Stellen, wo ὅταν das Präsens bei sich hat[2]) oder auf solche, wo es in Verbindung mit einem Präteritum dasjenige angibt, in dessen Geschehensein das mit dem Demonstrativum angekündigte Subjekt besteht[3]). Da διαθήκη eine Ordnung ist, welche bestimmt, wie das Verhältniß zwischen Gott und seinem Volke für die Zukunft beschaffen sein soll, so kann sie nicht darin bestehen, sondern nur darauf beruhen, daß Etwas geschehen ist. Der Apostel hat den Grundtext von Jes. 27, 9 gar wohl vor Augen, welcher dahin lautet, wenn Israel allem abgöttischen Wesen entsagt, so werde dieß eitel Frucht der ihm zu Theil gewordenen Sündenvergebung sein. Denn Sündenvergebung ist unter הָסֵר חַטָּאתוֹ zu verstehen[4]), und כָּל־פְּרִי heißt nicht „alle Frucht", sondern „eitel Frucht[5])", und der vorhergehende Satz בְּנוֹאת יְכֻפַּר עֲוֹן יַעֲקֹב bezeichnet das Abthun des abgöttischen Wesens nicht als das Mittel, wodurch, sondern als den Preis, um welchen, als die Bedingung, mit welcher[6]) Israel seine Sünde vergeben wird[7]). In Uebereinstimmung also mit dem Grundtexte dieser Stelle läßt der Apostel die Vergebung der Sünden Israel's[8]) dasjenige sein, was zuvor geschehen sein wird[9]), ehe das erfolgt, worauf sich αὕτη bezieht. Dieß wäre freilich unstatthaft, wenn ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ von dem Versöhnungswerke des Messias zu verstehen wäre[10]), welches ja Sündenvergebung erst zur Folge hätte. Aber so kann man nur in handgreiflichem Widerspruche mit dem Wortverstande und dem sonstigen Gebrauche[11]) des Ausdrucks erklären. Ἀφαιρεῖσθαι τὴν ἁμαρτίαν τινός und ἀποστρέφειν

[1]) so z. B. Fritzsche, Meyer, Tholuck, Philippi, van Hengel. [2]) so z. B. Meyer, Tholuck u. A. auf 1 Joh. 5, 2. [3]) so Fritzsche auf Lucian. imag. 11. [4]) vgl. Jes. 6, 7; Sach. 3, 4. [5]) vgl. z. B. Jes. 5, 4. [6]) vgl. z. B. Gen. 34, 15. [7]) anders z. B. Delitzsch. [8]) vgl. Hebr. 10, 4. [9]) vgl. Winer Gramm. S. 289. [10]) so Meyer. [11]) vgl. Baruch 3, 7.

Digitized by Google

ἁμαρτίαν ἀπό τινος ist zweierlei. Jenes macht den Menschen der Sünde ledig, sofern sie als Schuld auf ihm lastete, dieses macht ihn von der Sünde los, sofern er sie bisher beging. Nur so entspricht auch, wenn gleich ungenau, ἀποστρέψει ἀσεβείας dem שָׁבֵי פָּשַׁע des Grundtextes. Allerdings zielt nun Jes. 59, 21 וְאֵת בְּרִיתִי auf das Folgende. Allein dort folgt auch die Verheißung, daß Jehova's Geist und Wort den Bekehrten unwandelbar einwohnen werde, statt welcher der Apostel etwas folgen läßt, was ihrer Bekehrung vorhergeht. Denn was diese Verheißung besagt, liegt für ihn bereits in den Worten ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, nachdem er sich diese ungenaue Uebersetzung von לְשָׁבֵי פָּשַׁע בְּיַעֲקֹב einmal angeeignet hat. Und warum er dieß gethan hat, ist nun auch klar: er hat dadurch, was er der Schrift entnehmen wollte, vereinfacht und ins Kurze gezogen. Daß er aber damit den Sinn der angeführten Stelle nicht verändert hat, erhellt aus dem nachdrücklichen וַאֲנִי, welches dem Satze וְאֵת בְּרִיתִי אוֹתָם vorausgeschickt ist. Es betont, daß Jehova von sich aus diese neue Ordnung der Dinge herstellt, was denn auch in der Uebersetzung durch παρ' ἐμοῦ ausgedrückt sein will. Der Herr ist es, welcher auf Grund dessen, daß er Israel seine Sünden vergeben hat, von sich aus schafft, daß es sich von seinem gottwidrigen Verhalten zu bleibendem Gehorsame bekehrt, und so wird er dann, wie vordem, so nun auch schlüßlich den Ort seines Volks die Stätte seiner Offenbarung sein lassen können.

Hienach bemißt sich, wie Israel dermalen zu Gott steht, 11, 29—32.

Der Apostel hat, seit sich V. 13 seine Rede eigens an die heidnischen Leser wendete, erstlich den hohen Werth kundgegeben, den es für ihn hat, wenn seine Thätigkeit unter den Heiden auch Juden zum Heile führt, und hat dieß aus der hohen Bedeutung erklärt, welche eine Bekehrung der Juden überhaupt für die Vollendung der Heilsgeschichte haben wird (V. 13—15). Er hat sodann seinen heidnischen Lesern zu Gemüthe geführt, daß diesem Volksthum eine Heiligkeit eignet, die bleibend ist, und daß sie, nachdem sie in Lebenszusammenhang mit ihm versetzt sind, keinen Grund haben, stolz zu thun gegenüber den jetzt aus dieser Lebensgemeinschaft entfallenen Juden (V. 16—18): sie sollen vielmehr

Digitized by Google

besorgt sein, daß ihnen nicht das Gleiche widerfahre, und dessen gewiß sein, daß auch die jetzt dieser Lebensgemeinschaft entfallenen Juden, sobald sie nur gläubig werden, auch wieder Theil an ihr bekommen werden (V. 19—24). Er hat endlich die Offenbarungswahrheit in Erinnerung gebracht, daß auf die Bekehrung des Völkerthums eine Bekehrung des jüdischen Volks auch wirklich folgen werde (V. 25—27). In dem, was nun folgt, sieht der Eine noch einige erläuternde Bemerkungen[1]), der Andere noch einige weitere Gründe für Israel's Bekehrung[2]), ein Dritter Folgerungen aus dem Bisherigen[3]), ein Vierter Zusammenfassung des Vorhergegangenen von V. 1 an[4]). In Wahrheit handelt es sich nur um den einen Satz des 28. Verses, welchem alles Weitere bis V. 32 zur Bestätigung dient. Und was sagt dieser Satz Anderes als wie die Juden dermalen stehen, nämlich, dem Vorhergegangenen gemäß, wo nur von dem, was sie von Gotte zu erwarten haben, die Rede gewesen ist, nicht wie sie zu dem, welcher spricht[5]), oder wie sie zu den Gläubigen, sondern wie sie zu Gott stehen? Ihm sind sie einerseits Feinde andererseits Gegenstand seiner Liebe: ein Gegensatz, welcher keinen Zweifel läßt[7]), daß ἐχθροί von ihrem Verhältnisse zu Gott, nicht von ihrem Verhalten gegen ihn verstanden sein will[8]). Das Eine sind sie κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, das Andere κατὰ τὴν ἐκλογήν. Dieß sind aber nicht zwei verschiedene Gesichtspunkte, unter welchen sie hier so, dort anders erscheinen[9]). Es handelt sich um das, was sie sind, und mit κατά ist beide Male angegeben, was in seinem Gefolge hat und bestimmend dafür ist, daß sie es sind[10]). Da ist denn τὸ εὐαγγέλιον nicht die Veranstaltung Gottes zur Ausbreitung der Heilsbotschaft[11]), und ἡ ἐκλογή noch weniger der bereits christliche Theil des jüdischen Volks[12]), sondern die Heilsbotschaft selbst bringt mit sich, daß die Juden so zu Gotte stehen, wie mit ἐχθροί, und die Erkorenheit des Volkes selbst bringt mit sich, daß sie so zu ihm stehen, wie mit ἀγαπητοί gesagt ist. Er würde die Heilsbotschaft verläugnen, wenn er nicht

[1]) so Meyer. [2]) so Philippi. [3]) so Reiche. [4]) so Rückert. [5]) gegen Theodoretus u. A. [6]) gegen Olshausen. [7]) gegen Bengel u. A. [8]) vgl. z. 5, 10. [9]) gegen Rückert, Meyer, Tholuck u. A. [10]) vgl. z. B. Tit. 3, 5. [11]) so Rückert. [12]) so Meyer.

Digitized by Google

wider sie wäre, nachdem sie ihr den Gehorsam weigern; und er müßte seine Erkürung verläugnen, wenn er ihnen nicht zugethan wäre, sofern sie eben sein Volk sind. Dem Erstern enspricht δι' ὑμᾶς, dem Andern διὰ τοὺς πατέρας, was keineswegs ein blos formeller Gegensatz ist[1]). Wenn Gott wider die Juden ist, so hat er dabei die Heiden im Auge, welche des Heils nicht theilhaft würden, wenn er den Ungehorsam der Juden gegen die Heilsbotschaft nicht damit strafte, daß er sich eine Gemeinde schafft, von der sie ausgeschlossen sind. Und wenn Gott den Juden desungeachtet andererseits zugethan bleibt, so hat er dabei die Väter im Auge, welche um die Erfüllung der Hoffnung kämen, mit der sie auf Grund göttlicher Verheißung dem Endgeschicke ihres Volks entgegensahen, wenn Gott das Verhältniß aufgäbe, in welchem er vermöge seiner Erkürung Israel's bis jetzt zu diesem Volke sonderlich gestanden hat.

Der allgemeine Satz, welcher erinnert, daß Gottes Gnadenerweisungen und sein Berufen keiner Reue unterworfen seien, vermöge deren er ihnen hinterher die entsprechende Folge zu geben unterließe, um sie in so fern ungeschehen zu machen, dient die vorausgegangene Versicherung in der Art zu bekräftigen, daß man sieht, mit welchem Rechte von den Juden gesagt worden ist, sie seien kraft der Erkürung dieses Volks, welche dieß mit sich bringe, und um seiner Väter willen, welche nicht umsonst gehofft haben sollen, Gegenstand der Liebe Gottes. Aber was dann wieder mit γάρ angeschlossen wird, kann nun nicht etwa diesen allgemeinen Satz bestätigen sollen, da es dem gleichartig ist, was durch letztern gerade begründet worden ist[2]). Eben so wenig kann man sagen, der Apostel begründe jetzt seine Hoffnung für Israel durch einen Hinweis auf das, was sich mit den Heiden begeben hat[3]). Denn in V. 28 war nicht eine Hoffnung ausgedrückt, sondern ein Thatbestand der Gegenwart. Auf ihn, dessen Herleitung aus der einmal geschehenen Erkürung und aus dem Hinblicke auf die Väter der allgemeine Satz gerechtfertigt hat, bezieht sich dieses γάρ und bringt einen Satz, welcher ihn den Heiden durch die Gleichartigkeit

[1]) gegen Philippi. [2]) gegen Philippi. [3]) so de Wette.

Digitized by Google

der hienach sich ergebenden Geschichte des jüdischen Volks mit ihrer eigenen verständlich und denkbar macht. Wenn die Juden, sagt der Apostel seinen heidnischen Lesern, jetzt ungehorsam gewesen sind, um dadurch, daß euch Gottes erbarmende Güte zu Theil geworden ist, auch selbst sie an sich zu erfahren[1]), so ist dieß ja nur ganz dasselbe[2]), was euch geschehen ist, die ihr vormals im Ungehorsam gelebt und jetzt dadurch, daß sie ungehorsam sind, solche Güte Gottes an euch erfahren habt. Es ist klar, daß der Apostel, wenn er so spricht, weder von den bisher gläubig gewordenen Heiden allein das gelten lassen will, was er von den Angeredeten sagt, noch mit οὗτοι und αὐτοί die einen und selben einzelnen Juden meint. Von den Heiden im Allgemeinen gilt das Eine, von den Juden im Allgemeinen das Andere. So viele Heiden noch erst gläubig werden, über die erstreckt sich das ἠπειθήσατε, und so viele Juden zuvor hinwegsterben, über die erstreckt sich das ἐλεηθῶσιν nicht. Mit dieser selbstverständlichen Bemerkung will die Erklärung des nun wieder mit γάρ angeschlossenen 32. Verses eingeleitet sein, weil man in ihm τοὺς πάντας von der gesammten Zahl der einzelnen Menschen und das zweite τοὺς πάντας von allen denselben, wie das erste, verstanden und in Folge dessen in dem Satze entweder billigend die Lehre von einer endlichen allgemeinen Begnadigung[3]) oder mißbilligend einen Widerspruch mit allen von Verdammniß der Gottlosen handelnden Stellen, ja eine Aufhebung des Christenthums[4]) gefunden hat. Und allerdings, wenn jene Auffassung des τοὺς πάντας richtig wäre, so würde man diesem Lobe oder Tadel beistimmen müssen, ohne sich davor auf die Bemerkung zurückziehen zu können, daß die Selbstausschließung der Einzelnen durch eigene Verscherzung der Gnade immerhin vorbehalten bleibe[5]). Denn der Satz sagt nicht, was Gott Allen zugedacht[6]), sondern was ihnen zu thun er bezweckt habe; und jener Vorbehalt würde die Anwendbarkeit des Satzes auf das in Aussicht gestellte Ziel der Geschichte Israel's schlechthin aufheben, in-

[1]) vgl. z. B. Gal. 2, 10; 1 Kor. 9, 15; 2 Kor. 2, 4. [2]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 340 f. [3]) so z. B. Köllner, de Wette, Baumgarten-Crusius. [4]) so Krehl. [5]) so Meyer. [6]) wie 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9.

Digitized by Google

dem er dasselbe davon abhängig machen würde, daß die Juden Gottes Erlösungsabsicht nicht vereiteln. Aber mit Recht wurde auf den Unterschied von πάντες und οἱ πάντες aufmerksam gemacht[1]), daß πάντες Alle sind, wer sie auch seien, dagegen οἱ πάντες diejenigen, von welchen nach dem Zusammenhange die Rede ist, in ihrer Gesammtheit[2]). Freilich darf man dann nicht sagen, die vorher bezeichnete Gesammtheit der Erwählten unter Juden und Heiden sei gemeint[3]). Denn von Erwählten ist vorher keine Rede gewesen, sondern von den Juden hat der Apostel gesagt, daß sie jetzt ungehorsam gewesen sind und einst Gottes erbarmende Güte an sich erfahren werden, ohne daß die Meinung ist, daß alle einzelnen, von welchen Ersteres gilt, auch des Letztern theilhaft werden sollen. Vollends verkehrt ist es, unter τοὺς πάντας die Gesammtheit der Völker[4]) oder die vielen Individuen aus der Gesammtheit der Völker zu verstehen[5]), was es natürlich nicht heißen kann. Erklärt man aber „alle die, von denen ich so eben geredet habe“[6]), so sind dieß ja nicht blos die Heiden, welche gläubig geworden, sondern auch die Juden, welche ungehorsam sind, und wäre also die Vorstellung gegeben, daß wie die Ersteren alle ungehorsam gewesen sind, so auch die Letzteren alle Gottes erbarmende Güte zu erfahren bekommen werden.

Der Fehler liegt wohl erstlich darin, daß man τοὺς πάντας auf die Angeredeten eben so wohl als auf die, von welchen die Rede ist, sich beziehen läßt, was um so weniger angeht, als jene nur Subjekt des Vordersatzes sind, während sich der mit γάρ angefügte Satz nur auf den Nachsatz kann beziehen wollen, da nicht die in Vergleich gezogene Thatsache, sondern nur die darauf sich berufende Aussage einer Rechtfertigung bedürfen kann. Der zweite Fehler wird der sein, daß man τοὺς πάντας im Absichtssatze dieselbe Gesammtheit Einzelner sein läßt, wie im Hauptsatze, während doch in der durch V. 32 zu rechtfertigenden Aussage das Subjekt des Hauptsatzes und das des Absichtssatzes nur in so fern dasselbe ist, als sie beide Male vom jüdischen Volke handelt, ohne

[1]) vgl. namentlich van Hengel. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 9, 22; 10, 17; 2 Kor. 5, 15; Phil. 2, 21. [3]) so Olshausen. [4]) so z. B. Reithmayr. [5]) so Tholuck. [6]) so Philippi.

Digitized by Google

die nämliche Gesammtheit einzelner Glieder desselben zu meinen. Beachten wir endlich drittens, daß es der Absichtssatz ist, auf welchem der Ton ruht, so werden wir nach allem dem den Gedanken des Apostels etwa so ausdrücken: daß Gott die Juden in ihrer Gesammtheit an den Ungehorsam als an das Geschick, dem sie verfallen sollten, gleichsam ausgeliefert hat, ist mit der Absicht geschehen, daß er ihnen in ihrer Gesammtheit seine erbarmende Güte zuwenden wollte. *Συγκλείειν τινὰ εἴς τι* ist dem Apostel Uebersetzung des hebräischen הִסְגִּיר mit folgendem לְ[1]), wornach, da dieser Ausdruck auch von einem einzelnen Objekte gebraucht wird, *σύν* den Begriff des Verbums in der Art näher bestimmt, daß die mit *εἰς* ausgedrückte Richtung die schlechthin gegebene und unausweichliche ist[2]). Ungehorsam zu sein, ist also das Loos, welchem Gott die Juden als Volkseinheit überliefert hat. Die Wirkung der apostolischen Predigt hätte ja sein können, daß sich das Volk in eine Anzahl Gläubiger und eine Anzahl Ungläubiger auflöste. Aber so sollte es nicht kommen, sondern Gott hat es so geordnet, daß das Volk als solches den Glauben weigerte, als ungläubiges Volk fortbestand. Denn seine Absicht ist, es auch als Gesammtheit, als Volk mit seinem Erbarmen zu begnaden und so zu erfüllen, was er verheißen hat, als er sprach וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה[3]). Wobei nicht übersehen sein will, daß *ἵνα* hier ebenso die Absicht ausdrückt, welche Gott bei seinem Thun hatte, wie in V. 31 die Absicht, welche sich an das Verhalten der Juden anschloß. Der Zusammenhang aber des 32. Verses mit dem 31. stellt sich nun so, daß der Apostel seine in V. 31 enthaltene Bezeichnung des Ziels, welches den zur Zeit ungläubigen Juden gesetzt ist, durch die Bemerkung begründet, daß sich eben hieraus erklärt, warum sie in ihrer Gesammtheit dem Unglauben anheimfallen mußten. Das Räthsel, warum Gott sein Volk ein ungläubiges Volk hat werden lassen, welches als Volk außerhalb der christlichen Gemeinde bleibt, findet seine Lösung darin, daß er es schlüßlich eben so, wie jetzt die Heidenwelt, nämlich wie diese als heidnische Welt und nicht in einer Anzahl von Gläubigen,

[1]) vgl. z. B. Ps. 78, 48. 50. 62. [2]) vgl. z. Gal. 3, 23. [3]) Hos. 2, 25.

Digitized by Google

die sich Israel anschließen, so auch die Juden als jüdisches Volk und nicht in einer Anzahl von Gläubigen, die sich einzeln der heidnischen Christenheit anschließen, zum Heile gelangen lassen will.

So dient nun Alles in V. 29—32 dem zur Bestätigung, was der Apostel in V. 28 von einem zwiefältigen Verhältnisse des jüdischen Volkes zu Gott gesagt hat. Diese letztere Aussage selbst aber ist ohne Bindepartikel neben die in V. 25—27 enthaltene getreten, weil sie mit ihr in so fern auf gleicher Linie steht, als die Vorhersagung einer endlichen Errettung des jüdischen Volks und die Versicherung, daß es in seiner Ausgeschlossenheit von Gott dennoch Gegenstand seiner Liebe sei, wesentlich eins und dasselbe besagen. Der Apostel hat auf erstere die letztere sammt ihrer Begründung noch folgen lassen, weil es ihm darum zu thun ist, seine heidnischen Leser, welchen er deshalb seit V. 13 seine Rede ausdrücklich zugewendet hat, über den Gesichtspunkt zu belehren, unter welchem sie die Gegenwart des jüdischen Volks anzusehen haben. Wenn er nun am Ende dieser Darlegung, wo jetzt klar ist, was er mit dem Weissagungsworte Mose's meint, mit welchem er sie 10, 19 eingeleitet hat, und wo ferner auch dieß klar ist, wie er 10, 1 hat sagen können, sein Herzenswunsch und sein Gebet ziele auf Israel's Heil, in einen Ausruf höchster Bewunderung des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes ausbricht, welcher die Kehrseite bildet zu jener Kundgebung tiefsten Herzeleids, mit der er 9, 1 seinen Blick von der Seligkeit des Christenstandes hinweg auf die Lage seines Volks gerichtet hatte; so ergibt sich von selbst, daß in solchem Ausrufe, wenn man ihn nicht etwa blos an V. 32 schleppweise angehängt sein läßt[1]), zunächst freilich das, was er von 11, 13 an seinen heidnischen Lesern eigens und sonderlich zu Gemüthe geführt hat, hiemit aber die ganze Darlegung von 10, 19 an, von welcher dieß nur die zweite Hälfte bildet, sonach aber auch der mit 10, 1 zum zweiten Male neu angehobene, mit 9, 1 zuerst begonnene Redegang zum Abschlusse gelangt ist. Und sofern dieser ganze Theil des Briefs Beantwortung einer Frage ist, welche nach Kap. 5—8 übrig blieb,

[1]) so Meyer.

Digitized by Google

indem in Kap. 4 zwar der Einklang des Christenthums mit dem Ursprunge Israel's aufgezeigt war, aber die Gegenwart des Volkes Abraham's mit dem Satze, von welchem der Apostel 1, 16 ausgegangen ist, in Widerspruch zu stehen schien, ist es die gesammte den bisherigen Verlauf des Briefs bildende Ausführung dieses Satzes, an deren Ende angelangt der Apostel nicht anders als mit solchem Ausrufe der Bewunderung schließen kann[1]).

Abschließender Ausruf der Bewunderung Gottes. 11, 33—36.

Der Ausruf besteht aus zwei Sätzen, welche unverbunden einander nebengeordnet sind. Der erste bewundert, in welche unabsehbare Tiefe hinab Gottes Reichthum und Weisheit und Erkenntniß sich erstreckt, der andere, wie so völlig sich Gottes Entscheide und Wege dem forschenden Blicke des Menschen entziehen. *Κρίματα* gegenüber von *ὁδοί* sind nicht Urtheile, die Gott fällt, oder Gerichte, die er verhängt, sondern nach der allgemeinsten Bedeutung von *κρίνω* Entscheide, Willensentschließungen[2]), nämlich nicht solche, nach welchen die Menschen sich zu richten haben[3]), sondern solche, die Gott selbst ins Werk setzt. Nur von ihnen kann es heißen, daß sie unerforschbar sind, indem der Mensch Gotte nicht ins Herz schaut. Er erfährt, was Gott beschlossen hat, nur dann, wenn er es ihm kundgibt. Dagegen die Verstockungsgerichte Gottes, von denen man *κρίματα* verstanden hat, liegen ja eben in den Verstockungen zu Tage[4]). Die Wege Gottes sind dann diejenigen, welche er sich bahnt für die Verwirklichung seiner Entscheide[5]). Sie ausfindig zu machen, fehlt es dem Menschen an der nöthigen Spur. Erst hinterher kann er sehen, welchen Weg Gott gegangen ist. Man meint nun, *κρίματα* und *σοφία*, *ὁδοί* und *γνῶσις* entsprechen einander[6]), was aber darauf führen würde, *καὶ σοφίας καὶ γνώσεως* von *πλούτος* abhängen zu lassen[7]), während *σοφία* und *γνῶσις* zu verwandte Begriffe sind, um mit *καί — καί* einander gegenübergestellt zu werden. Sie verhalten sich nämlich so zu einander, daß *σοφία* die Eigenschaft ist, welche befähigt, überhaupt richtig zu urtheilen und zu handeln, *γνῶσις* aber die Durchdringung

---

[1]) gegen Tholuck u. A. [2]) vgl. z. B. Weish. Sal. 12, 12. [3]) wie z. B. Lev. 18, 4; Ps. 119, 75 LXX. [4]) gegen Philippi u. A. [5]) gegen van Hengel. [6]) so z. B. Meyer. [7]) so z. B. Reiche, van Hengel.

Digitized by Google

des im bestimmten Falle erkannt sein wollenden Gegenstands[1]). Beides ist gleich sehr erforderlich, wo es einen Entscheid zu treffen, als wo es die Art und Weise seines Vollzugs zu bestimmen gilt. Um so weniger hat man aber dann Ursache, nur πλούτου unmittelbar, σοφίας dagegen und γνώσεως mittelbar von βάθος abhängen zu lassen. Eine Eigenschaft ist γνῶσις eben so wenig als πλοῦτος, und ungleichartig ist letzterer Begriff den beiden anderen auch nicht, indem dieß Dreifache von Gott ausgesagt wird, daß er reichlich habe, um zu geben[2]), daß er mit dem, was er hat, wohl umzugehen verstehe und daß er im bestimmten Falle die durchdringende Einsicht in die Verhältnisse habe, unter denen es verwendet sein will. Neben die Unermeßlichkeit des Umfangs, in welchem dieses Dreifache nicht sowohl von Gott überhaupt gilt, als vielmehr in den Thatsachen vorliegt, Angesichts deren der Apostel in diesen Ruf der Bewunderung ausbricht, tritt dann die Verborgenheit seiner Willensentschließungen und seiner für ihren Vollzug in Aussicht genommenen Wege, welche auf Grund der heilsgeschichtlichen Offenbarung kundzuthun und aufzuzeigen der Apostel um so mehr sich freut, je mehr sie sich jedem menschlichen Scharfblicke entziehen.

Und wie sollte es anders sein, als daß sie sich ihm entziehen? מִי־תָכֵן אֶת־רוּחַ יְהוָה, ruft er mit Jesaja, und מִי נוֹעָץ אֹתוֹ[3]), und nimmt die Frage מִי הִקְדִּימַנִי וַאֲשַׁלֵּם aus Jehova's Munde auf[4]) und macht sie zu der seinigen. Aber nicht so, daß sich τίς ἔγνω νοῦν κυρίου auf γνῶσις, τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο auf σοφία, τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ auf πλοῦτος beziehen soll[1]). Geht ja doch γάρ nothwendig auf den zweiten und nicht auf den ersten Satz des Ausrufs. Alle drei Fragen bekräftigen ihn. Denn es gäbe nur drei Fälle, in welchen der Mensch wissen könnte, was Gott beschlossen hat oder wie er es ausführen wird, wenn er Gotte ins Herz schaute, wenn er dabei betheiligt gewesen wäre, als Gott den Beschluß faßte, und wenn er nach dem, was er Gotte geleistet hat, die Gegenleistung bemessen könnte, auf die

[1]) vgl. z. 1 Kor. 12, 8. [2]) vgl. 10, 12. [3]) Jes. 40, 13. 14. [4]) Hiob 41, 3. [5]) so namentlich Meyer nach Theodoretus.

Digitized by Google

er rechnen kann[1]). Denn der Gedanke, daß Gott reich genug sei, um zu geben, ohne vorher empfangen zu haben[2]), liegt den Worten eben so fern, als der andere, daß alles Geben Gottes freie Gnade sei[3]), dem Zusammenhange. Je enger aber die drei Fragen unter sich verbunden sind, um die eine Thatsache auszudrücken, daß bei keinem Menschen einer der Fälle statthat, in welchen allein Gottes Willensentschließungen und Wege ihm nicht unerforschlich und unausspürbar wären; desto weniger kann sich das folgende ὅτι nur an die dritte Frage allein anschließen sollen[4]), wie denn auch in ihr das εἰς αὐτόν des damit angefügten Satzes keinen Beziehungspunkt hätte. Die in den drei Fragen zusammen ausgedrückte Thatsache ist es, welche ihren Grund darin hat, daß Alles aus Gott, durch Gott und für Gott ist: aus Gott nämlich, so daß es keinen außer Gott gelegenen Ursprung hat, andernfalls derjenige, welcher seines Werdens ursächlicher Grund wäre neben Gott, auch selbstständig um das Gewordene wissen müßte; sodann durch ihn, also ohne daß sein Dasein anderweitig vermittelt ist, in welchem Falle ein selbstständiges Wissen um das Daseiende in eben dem Maße statthätte; und endlich für ihn, mit Ausschluß jeder von ihm unabhängigen Bestimmung, indem sonst freilich derjenige, dessen Wille neben dem göttlichen für das Ziel seiner Geschichte maßgebend wäre, auch ein eigenes Wissen um den Gang besäße, den sie zu nehmen habe. Und so kann denn der Apostel seine schon einmal 8, 39 vorübergehend an einen Ruhepunkt gelangte Rede nunmehr in den Preis dessen austönen lassen, welcher für Alles, nämlich für alles das, was die Welteinheit bildet[5]), letzter Grund und letztes Ziel ist. Eine Widerlegung des grundlosen Wahns[6]), als meinte er bei ἐξ αὐτοῦ Gott den Vater, bei δι' αὐτοῦ[7]) den Sohn Gottes, bei εἰς αὐτόν[8]) den heiligen Geist[9]), würde nur den Eindruck stören, den wir durch diese abschließenden Worte von der Seelenstimmung empfangen, mit welcher der Apostel auf seine Ausführung des Satzes zurückblickt, daß die

[1]) ähnlich Philippi. [2]) so z. B. Fritzsche. [3]) so z. B. Rückert, Krehl, Köllner, Reithmayr. [4]) gegen Meyer, Philippi, van Hengel. [5]) vgl. z. B. Eph. 1, 10. [6]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 202. [7]) vgl. Hebr. 2, 10. [8]) vgl. Kol. 1, 16. [9]) so z. B. Olshausen, Philippi.

Digitized by Google

Heilsbotschaft eine Gottesmacht ist jedwedem zum Heile, welcher glaubt, dem Juden zuerst, aber gleicherweise wie ihm auch dem Griechen.

Ermahnung, das Leben in den Dienst des Willens Gottes zu stellen, 12, 1—2.

Haben wir die Herzensstimmung und Gedankenbewegung richtig erkannt, welche den Apostel so abschließen ließ, so kann uns nicht zu Sinne kommen, für das παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, womit er fortfährt, den Anknüpfungspunkt in irgend einem einzelnen Satze oder Abschnitte des Nächstvorhergegangenen, etwa in V. 32[1]) oder V. 36[2]) oder V. 35—36[3]), zu suchen. Wie Ein Gedanke liegt ihm vor, was er seit 1, 16 im Anschlusse an jenen Satz und als Ausführung desselben geschrieben hat, und so findet er sich über dieß Alles zurück dahin versetzt, wo er jenen Satz aussprach. Er hat ihn ausgesprochen, zunächst auch ausgeführt, um seinen römischen Lesern die Vorstellung zu benehmen, als ob er irgend einen Grund gehabt habe, nicht nach Rom zu kommen. Denn aus dem, was ihm die Heilsbotschaft ist, mögen sie entnehmen, daß es ihm an dem Willen, auch in der Welthauptstadt sie zu verkündigen, gewiß nicht gefehlt haben könne. Wäre er aber hingekommen, so würde er es auch daran nicht haben fehlen lassen, ihnen zu ihrer Befestigung eine geistliche Gabe aus dem Seinen mitzutheilen. Denn es verlangt ihn hienach, wie er 1, 11 gesagt hat. Wie hätte er es nun nicht brieflich thun sollen, nachdem er zur Zeit noch nicht selbst kommen kann und deshalb an sie schreibt? Und so ist denn auch unvermerkt die Ausführung jenes zunächst zu anderm Zwecke ausgesprochenen Satzes mit 5, 1 in eine Ermahnung übergegangen, deren Begründung reich an Lehre war. Sie ging aber auf die Gestalt des christlichen Lebens im Allgemeinen, daß sie dem in der Glaubensgerechtigkeit gegebenen Grunde desselben entsprechen solle, und schloß sich mit dem ersten Haupttheile des Briefs zu einer nun erst vollständigen Ausführung jenes Satzes zusammen, dessen Wahrheit dann nur noch gegen den Einwurf, welcher von Israel's Ausgeschlossenheit hergenommen werden konnte, auf eine die heidnischen Leser in das richtige Verhältniß zu dieser Thatsache stellende Weise aufrecht zu erhalten war. Aber damit

[1]) so Fritzsche, Rückert. [2]) so Olshausen. [3]) so Meyer.

Digitized by Google

hatte der Apostel seinem Bedürfnisse, der Gemeinde eine geistliche Gabe zukommen zu lassen, noch kein Genüge gethan. Er mußte auch auf das Einzelne des christlichen Lebens eingehen und darin den Christenstand zu bewähren ermahnen, insonderheit wie er gerade diese Gemeinde dessen bedürftig oder ihr es dienlich wußte.

Mit Berufung[1]) auf das Erbarmen Gottes, welches seine Leser zu dem gemacht hat, was sie als Christen sind, ermahnt er sie, ihre Leiber als ein Opfer darzustellen, welches lebendig, heilig, Gotte wohlgefällig sei. In eine dahin lautende Ermahnung hat er schon 6, 12 f. 19 seine Abwehr der Mißdeutung, als ob die Freiheit des Christen vom Gesetze Freiheit zu sündigen sei, ausgehen lassen, weil seine Leser durch ihren Wandel diese Mißdeutung widerlegen mußten. Wie dort, ist ihm auch hier und aus gleichem Grunde das Verhalten, welches er fordert, Begebung des Leibes zum Dienste Gottes. In der Heiligung des Lebens nach außen, welches eben leibliches Leben ist, muß sich die Wandlung erzeigen, welche durch Gottes Erbarmen innerlich mit dem Christen vorgegangen ist. Er muß also fort und fort seinen Leib Gotte begeben als etwas, das nicht ferner ihm gehört, wie er von Natur ist, sondern Gotte, in dessen Dienste er steht. Dieß heißt aber ihn als Opfer darstellen. Daß der Apostel dieses Opfer ein lebendiges, heiliges, Gotte wohlgefälliges nennt, geschieht nicht im Gegensatze zu den Thieropfern des alttestamentlichen Gottesdienstes[2]), welche ja nicht von alle dem das Gegentheil, sondern alles dieß in ihrer Weise auch waren. Was sie alttestamentlicher Weise gewesen sind, das soll nun der Christ selbst in seinem Gotte geweihten äußern Leben neutestamentlicher Weise sein: wobei ζῶσαν eben so wenig von einer geistlichen Lebendigkeit[3]), als im Gegensatze zu den Thieren, welche getödtet wurden, verstanden sein will. Das Neutestamentliche dieses Opferns besteht darin, daß der Mensch sich selbst zum Opfer begibt. Dieß ist, wie die auf den ganzen Infinitivsatz bezügliche Apposition τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν besagt, des Christen geistiger Gottesdienst. Denn geistig, nicht geistlich, will λογικός übersetzt sein. Es ist nicht dasselbe wie πνευ-

[1]) vgl. z. 1 Kor. 1, 10. [2]) gegen Meyer, Philippi, de Wette u. A. [3]) so Krehl.

Digitized by Google

ματικός[1]), aber auch nicht so viel als vernünftig im Gegensatze zum Unvernünftigen[2]), wozu weder der anderwärts vergleichbare Gebrauch des Wortes[3]) noch die gegensätzliche Beziehung auf den ebensowohl alttestamentlichen als heidnischen Thieropferdienst paßt. Als einen solchen Gottesdienst bezeichnet der Apostel die Selbstbegebung an Gott, welcher dem denkthätigen Wesen des Menschen gleichartig ist, im Gegensatze gegen einen auf das Gebiet des Stofflichen eingeschränkten und deshalb auch gedankenlos vollziehbaren.

Ob der Apostel seine Ermahnung in V. 2 mit einem von παρακαλῶ abhängigen Infinitivsatze fortgeführt oder mit καί einen Imperativsatz angeschlossen hat, wird bei der Unsicherheit, welche in solchen Fällen, wo es sich um die Verbalendungen αι oder ε handelt, dem Ergebnisse einer Abwägung der äußeren Zeugnisse anhaftet, nur nach dem Verhältnisse entschieden werden können, in welchem die beiden Hälften der Ermahnung zu einander stehen. Je selbstständiger die zweite in sachlicher Hinsicht ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß der Apostel diese ihre Selbstständigkeit auch ausgedrückt hat, indem er statt eines zweiten von παρακαλῶ abhängigen Infinitivsatzes einen Imperativsatz folgen ließ. Nun sagt man zwar, die beiden Hälften zusammen gebieten die Heiligung des ganzen Menschen, V. 1 die des äußern, V. 2 die des innern Menschen[4]). Allein zunächst bildet doch μεταμορφοῦσθαι den Gegensatz zu συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ, und τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός benennt nur das, wodurch Ersteres zu Wege kommen soll: nicht zu gedenken, daß die Selbstbegebung des Menschen an Gott, vermöge deren er sich mit seinem äußern Leben Gotte zu Dienst begibt, dieser geistige Gottesdienst, etwas Anderes ist als Heiligung des äußern Menschen im Unterschiede vom innern. Der Christ soll sich nicht so haben und lassen, daß er sich von der unter Satan's Machtübung befindlichen Gegenwart[5]) nicht unterscheidet, sondern soll sich aus der Erscheinung, die er als Angehöriger der letztern geboten hat, umbilden in eine andere. Σχῆμα und μορφή verhalten sich nämlich keineswegs wie äußere und

[1]) gegen Krehl. [2]) gegen Köllner. [3]) 1 Petr. 2, 2; test. XII. patr. S. 547. [4]) so Meyer. [5]) vgl. z. Gal. 1, 4.

Digitized by Google

innere, zufällige und wesentliche Gestalt zu einander, welche Unterscheidung weder wortbegrifflichen noch sprachgebräuchlichen Grund hat[1]), sondern σχῆμα ist die Zuständlichkeit des Subjekts an sich und μορφή in ihrer Erscheinung für den Andern. Hienach ergibt sich aber als das Verhältniß des 2. Verses zu V. 1, daß auf die Ermahnung, wie sich der Christ zu Gott stellen solle, nunmehr die andere folgt, wie er sich seiner Umgebung darstellen solle; und letztere ist ersterer gegenüber allerdings selbstständig genug, um auch einen selbstständigen Imperativsatz zu bilden. Auf die Innerlichkeit des Christen geht der Apostel hiebei nur in der Art zurück, daß er die Umwandlung als eine solche bezeichnet, die von innen heraus geschieht, was ja bei jener Selbstbegebung in den Dienst Gottes auch der Fall ist. Sie geschieht nämlich dadurch, daß sich des Christen Sinn, welcher in seiner Lebensgestalt zu Tage tritt, stetig in der Richtung erneuert[2]), welche mit den Worten εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ benannt ist. Denn wäre dieser präpositionale Infinitivsatz mit μεταμορφοῦσθε zu verbinden, so würden diejenigen Recht haben, welche deshalb, aber ohne sprachliche Berechtigung, übersetzen zu sollen meinen „damit ihr prüfen könnt", weil der Ernst und Eifer, dieß zu thun, zwar aus der Sinneserneuerung, nicht aber aus der Umwandlung hervorgehe[3]). Aber es ist eben die Sinneserneuerung, deren Richtung und Ziel der mit εἰς angefügte, schon der Wortstellung nach so zu verbindende Infinitivsatz benennt[4]). Der natürliche Mensch ist des Sinnes, nur immer darnach zu fragen, was dem Fleische wohl thue; je mehr aber die innerliche Erneuerung fortschreitet, desto mehr prüfen wir in jedem einzelnen Falle, was Gottes Wille, oder, wie die Apposition sagt, in welcher εὐάρεστον verwehrt nur Adjektiva zu τὸ θέλημα zu sehen, was das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene sei. Eine solche Erneuerung des Sinnes macht, daß eine Umbildung mit dem Christen vorgeht, die ihn in seinem Verhalten nach außen wesentlich anders erscheinen läßt, als zuvor.

---

[1]) gegen Philippi. [2]) vgl. Eph. 4, 23. [3]) so namentlich Rückert. [4]) vgl Hebr. 6, 6.

Digitized by Google

und zu einem dem entsprechenden Verhalten erstens in den Beziehungen der christlichen Gemeinschaft 12, 3—8.

Man wird nun, wenn der mit εἰς angeschlossene Infinitivsatz mit τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός zusammengehört und also die hiedurch näherbestimmte Sinneserneuerung zuletzt betont war, nicht mehr mit der bedenklichen Bemerkung sich zu begnügen brauchen, mit λέγω γάρ gehe der Apostel von der allgemeinen Ermahnung zur Specialisirung derselben über[1]), wozu γάρ schwerlich die rechte Partikel wäre. Vielmehr begründet er[2]) seine Forderung einer solchen Sinneserneuerung damit, daß er kraft der ihm von Gott angewiesenen Berufsstellung einem Jeden, der seinem Leserkreise angehört, also ohne daß sich irgend Einer durch das, was er sonderlich ist, davon ausgenommen achten darf, ein Denken, welches über die rechte Linie hinausgeht und das richtige Maß nicht einhält, zu verbieten nicht unterlassen will. Darauf, nicht blos so, was der Verbindung φρονεῖν εἴς τι nicht entspricht[3]), soll ein Jeder denken, daß sein Denken ein gesundes und nüchternes sei; und dieß ist es, wie die Apposition zu σωφρονεῖν besagt, wenn er das, was Gott ihm sonderlich zugetheilt hat, maßgebend sein läßt für sein Denken, indem er dann ein Maß einhält, welches nicht Sache des trügerischen Meinens, sondern einer durch die Gnadengabe Gottes gewirkten Glaubensgewißheit ist. Μέτρον πίστεως ist nämlich nicht abhängig von ἐμέρισεν, daß ein von Gott zugetheiltes Maß des Christenglaubens, der mancherlei Mißdeutungen des Begriffs πίστις zu geschweigen, maßgebend wäre für das Denken, was weder an sich ein zulässiger Gedanke ist, da der Christenglaube, den Gott wirkt, der eine und selbe ist in Allen, noch auch zum Folgenden paßt, wo das dem Einzelnen sonderlich von Gott Zugetheilte vielmehr die sonderliche Berufsgnade ist. Zu dem eben deshalb keiner Ergänzung bedürftigen Satze ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν[4]) ist μέτρον πίστεως eine ähnliche Apposition, wie in V. 1 τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, und besagt, was für ein Maß man für sein Denken habe, wenn man das von Gott sonderlich Empfangene dafür maßgebend sein läßt. Somit ist dann aber der Genitivus πίστεως nicht partitiv gemeint, sondern Eigenschaftsbezeichnung,

---

[1]) so z. B. Meyer. [2]) vgl. Fritzsche. [3]) vgl. Meyer. [4]) vgl. 1 Kor. 3, 5; 7, 17.

Digitized by Google

welche das Maß, in welchem sich das Denken des Christen hält, von dem unterscheidet, das der natürliche Mensch sich selber setzt, indem Letzterer nur meint, er dürfe so und so denken, während Ersterer dessen im Glauben, nämlich eben so, wie der empfangenen Gnade, gewiß ist. Um aber nicht weiter zu denken, seine Gedanken nicht höher gehen zu lassen, nicht mehr von sich zu halten und zu beanspruchen, als so weit die von Gott sonderlich zugetheilte Gnadengabe reicht, wie ja auch der Apostel nur kraft der ihm verliehenen Berufsgnade handelt, wenn er jedem in der Gemeinde, er sei wer er wolle, das, was er gebietet, gesagt haben will, muß man so gesinnt sein, daß man immer fragt, welches der Wille Gottes sei, statt sich von seiner eigenen Lust bestimmen zu lassen. Daher die Verbindung von V. 3 mit V. 2 durch γάρ. Und hinwieder beweist der Christ, daß er solchen Sinnes ist, vor allem in derjenigen Lebensgemeinschaft, welcher er als Christ angehört und in welcher er also seinen Christensinn zu allernächst beweisen muß, durch solche Maßhaltigkeit seines auf die Stellung in ihr und auf das Verhältniß zu den übrigen Gemeindegliedern bezüglichen Denkens und Tichtens. Daher der Uebergang von der allgemeinen Ermahnung des 2. Verses gerade zu dieser die Reihe der daraus fließenden Einzelermahnungen beginnenden Weisung, die er dann damit begründet, daß er an die gliedliche Stellung erinnert, die der Einzelne in der Gemeinde, zu welcher die Einzelnen vermöge ihrer Zugehörigkeit zu Christo geeinigt sind, und Jeder einzeln[1]) im Verhältnisse zum Andern[2]) einnimmt.

Den Participialsatz *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα* hat man um deswillen mit V. 5 verbinden zu sollen geglaubt, weil sonst der Apostel die eben angestellte Vergleichung wieder aufgegeben haben müßte, ohne irgend einen Gewinn daraus gezogen zu haben[3]). Als wenn sie nicht schon dazu gedient hätte, den Einzelnen in die Stellung einzuschränken, die er als Bestandtheil eines gegliederten Körpers einnimmt, dessen einzelne Glieder, wie der Vordersatz erinnert hat, nicht ein und

---

[1]) vgl. Marc. 14, 19; Winer Gramm. S. 234. [2]) vgl. Eph. 4, 25. [3]) so namentlich Rückert.

Digitized by Google

daſſelbe, ſondern jedes ſein beſonderes Geſchäft haben! Und wie könnte der Participialſatz mit einem δέ angefügt ſein, daß es hieße „ſo jedoch, daß wir verſchiedene Gaben beſitzen“?[1]). Dieſe Unterſchiedlichkeit der Begabung lag ja bereits darin, daß wir uns als Glieder zu einander verhalten, nachdem vorher geſagt war, daß die Glieder des Leibes unterſchiedliches Geſchäft haben. Der Participialſatz muß vielmehr, da mit δέ fortgefahren wird, dieſen Gedanken wiederaufnehmen, um von da aus zu etwas überzugehen, was von dem Vorhergehenden verſchieden iſt. Dieß iſt aber nur dann der Fall, wenn aus der jetzt betonten Verſchiedenheit der Begabungen nunmehr eine andersartige Ermahnung hergeleitet wird, als die geweſen iſt, zu deren Bekräftigung der Apoſtel das gliedliche Verhältniß der Einzelnen zum Ganzen und zu den übrigen Gliedern des Ganzen der Gemeinde in Erinnerung gebracht hat. Nun hat man freilich gemeint, es folge gar keine Ermahnung, ſondern nur eine Specifikation der Gaben[2]). Allein was dann κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως bei εἴτε προφητείαν oder ἐν τῇ διακονίᾳ bei εἴτε διακονίαν beſagen wolle, iſt ſchlechthin unausfindbar[3]). Denn daß derjenige, deſſen ſonderliche Gabe Weiſſagung iſt, dieſelbe nach Verhältniß ſeines Glaubens beſitze, wäre ſo gewiß ein unrichtiger Gedanke, als Weiſſagen eine Gabe der Rede iſt[4]), welche Einer nicht damit hat, daß er im Glauben ſteht, und welche ſich nicht in dem Verhältniſſe ſteigert, als er im Glauben wächst: weshalb man ſich denn auch begnügt hat, zu ſagen, zum Theil ſei ſie davon abhängig[5]). So irrig alſo dieſe Näherbeſtimmung des Beſitzes der Weiſſagungsgabe wäre, ſo inhaltleer wäre ἐν τῇ διακονίᾳ. Denn wie ſollte dieß eine beſchränkende Beſtimmung der Sphäre ſein, in welcher die Gabe der διακονία ſtatthat, da die Worte nichts weiter beſagen würden, als man habe dieſe Gabe damit, daß man ſie und keine andere habe?[6])

Im Zuſammenhange einer Ermahnung verſteht ſich von ſelbſt, daß dergleichen Näherbeſtimmungen eines Beſitzens oder, wie hinter ὁ διδάσκων, ὁ παρακαλῶν, ὁ μεταδιδούς, eines Thuns, nicht

---

[1]) vgl. Tholuck. [2]) ſo z. B. de Wette, Reiche, Rückert. [3]) ſo namentlich Rückert. [4]) vgl. z. 1 Kor. 12, 10. [5]) ſo Reiche. [6]) gegen de Wette.

Digitized by Google

beſchreiben wollen, wie man ſolches beſitze oder thue, ſondern wie man es beſitzen oder thun ſolle. Es iſt dies ſo gewiß, wie daß ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος V. 9 nicht Benennung einer Eigenſchaft der Liebe iſt, ſondern eine Forderung, wie ſie beſchaffen ſein müſſe[1]). Der Apoſtel ſagt, nachdem wir Gnadengaben beſitzen, welche je nach der Gnade, die uns geſchenkt worden iſt, verſchieden ſind, ſo ſollen wir, wenn es Weiſſagung iſt, die wir beſitzen, nach Verhältniß unſers Glaubens das brauchen, womit wir begnadet ſind. Denn der thätige Beſitz deſſen, was man hat, iſt der Brauch desſelben[2]). Nach der keinem Zweifel unterliegenden Bedeutung des Ausdrucks κατὰ τὴν ἀναλογίαν τινός iſt die Meinung, der Glaube ſolle das ſein, wornach ſich der Brauch der Gabe in der Art richtet, daß er im entſprechenden Verhältniſſe dazu bleibt. Es fragt ſich nur, welcher Glaube gemeint ſei, ob der gemein chriſtliche oder der des mit Weiſſagung Begabten. Bei der erſtern Annahme erklärt man, die Weiſſagung ſolle eine dem chriſtlichen Gemeinglauben entſprechende ſein[3]). Allein um den Begriff der Uebereinſtimmung auszudrücken, würde der Apoſtel nicht κατὰ τὴν ἀναλογίαν gebraucht haben, was dieſen Sinn nicht hat. Deſto beſſer ſchickt ſich dieſer Ausdruck im andern Falle. Nur muß man das Gebot nicht blos auf die Art und Weiſe des Vortrags ſich beziehen und hier einem affektirten und exceſſiven Gebahren entgegentreten laſſen[4]). Προφητεύειν iſt nicht nur das Vortragen eines durch Offenbarung empfangenen Inhalts, ſondern dasjenige Reden überhaupt, zu welchem der Redende durch eine von ihm unabhängige Macht innerlich beſtimmt wird; und die Gabe des Weiſſagens beſteht darin, daß man je und je ſolche innerlich beſtimmende Wirkung erfährt, welche macht, daß man, und daß man dieß und ſo rede. Bei ſolchem Reden bleibt aber die perſönliche Verantwortlichkeit des Redenden dafür, daß, und für das, was und wie er redet, deshalb beſtehen, weil in dem Maße, als er dabei einer unſittlichen, ungeiſtlichen Neigung oder Abſicht Raum gibt, die urſprünglich durch den heiligen Geiſt in ihm hervorgerufene Lebensbewegung dem-

---

[1]) gegen Rückert. [2]) vgl. z. B. Krehl. [3]) ſo zuletzt noch Philippi. [4]) ſo Meyer.

Digitized by Google

selben entfremdet und sündlich getrübt wird[1]). Drum kann der Apostel für den Brauch der Weissagungsgabe eine sittliche Weisung geben. Ihr Inhalt gestaltet sich durch den Zusammenhang, in welchem sie eintritt, dahin, daß man beim Brauch der Gabe die durch ihre eigenthümliche Natur vorgezeichnete Linie einhalten soll. Diese Linie überschreitet nämlich, wessen Weissagen zu seinem Glauben nicht im entsprechenden Verhältnisse steht, indem er, um desto größern Eindruck zu machen und desto mehr vorzustellen, seine Gabe überspannt und Reden hält, welche hinsichtlich der Höhe dessen, was er sagt, oder hinsichtlich der Begeisterung, mit der er es sagt, der zureichenden Unterlage in seinem Glaubensstande ermangeln. Denn ob auch seine Ergriffenheit ihn solches und so reden macht, was und wie er in einer aus Vorbedacht und Ueberlegung hervorgegangenen Aeußerung seines Glaubenslebens nicht reden würde, weshalb es auch κατὰ τὴν ἀναλογίαν heißt und nicht κατὰ τὸ μέτρον, was keineswegs eins und dasselbe ist[2]); so muß doch verhältnißmäßig, nämlich mit Anrechnung des hiedurch gegebenen Maßunterschieds, sein Weissagen mit seinem Glaubensleben gleichen Schritt halten. Anders stellt sich die Sache, wenn die besondere Gabe, die Einer besitzt, in einem Amte besteht[3]). Hiefür gilt die Weisung εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ. Und zwar ist das artikellose διακονία nicht das innerhalb des neuen Testaments nirgend mit diesem Ausdrucke bezeichnete Amt oder Geschäft dessen, welcher im Gegensatze zum ἐπίσκοπος sonderlich διάκονος hieß[4]), noch irgend ein anderes besonderes und einzelnes Amt, sondern διακονίαν ἔχειν heißt überhaupt bedienstet sein, ein regelmäßig auszurichtendes Amt oder Geschäft zu seiner Aufgabe haben[5]). So steht es dem προφητείαν ἔχειν gegenüber als einer Begabung, deren Inhaber zwar auch der Gemeinde mit ihr zu dienen hat, aber ohne daß sie eine regelmäßige Thätigkeit mit sich bringt. Der mit Weissagung Begnadete braucht seine Gabe, je nachdem der Geist ihn überkommt; der mit einem Amte Begnadete thut, was sein Amt von ihm fordert. Eben deshalb lautet denn auch die

[1]) vgl. z. 1 Kor. 14, 32. [2]) gegen Fritzsche, de Wette, Meyer, Krehl u. A. [3]) vgl. z. 2 Kor. 1, 11. [4]) gegen Reiche, Fritzsche, de Wette, Rückert, Meyer, Tholuck, Philippi u. A. [5]) so Chrysostomus.

Digitized by Google

Ermahnung für den Letztern dahin, daß er den Brauch seiner Gabe in der Ausrichtung des Amts, welches er hat, bestehen lassen und nicht, vielleicht mit Hintansetzung desselben, in eine Thätigkeit, auf die er nicht angewiesen ist, übergreifen soll.

Einen je klarern Gegensatz προφητεία und διακονία bilden, desto unwahrscheinlicher ist es, daß sich neben diese beiden Begriffe noch zwei weitere stellen sollten. Dieß wäre nun aber dennoch der Fall, wenn εἴτε ὁ διδάσκων und εἴτε ὁ παρακαλῶν mit gleichem Rechte wie εἴτε προφητείαν und εἴτε διακονίαν, für Vordersätze angesehen würden. Allein ob sie dafür genommen sein wollen, ist eben die Frage. Der Apostel würde dann den Zusammenhang dieser Sätze mit dem an die Spitze des Ganzen gestellten Participialsatze völlig aufgegeben haben. Dagegen bewahrt er ihn, wenn dieses εἴτε — εἴτε dem ἐν τῇ διακονίᾳ untersteht und ὁ διδάσκων, ὁ παρακαλῶν als zwischensätzliche Apposition zu dem Subjekte des Verbums gedacht ist, welches, wie vorher zu κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως und ἐν τῇ διακονίᾳ, so nun zu ἐν τῇ διδασκαλίᾳ und ἐν τῇ παρακλήσει ergänzt sein will. Wer ein Amt hat, heißt es dann, der brauche seine Gabe damit, daß er sein Amt ausrichtet, sei es daß er, der Lehrende, die Lehre handhabt, sei es daß er, der Ermahnende, des Ermahnens wartet. Der Gebrauch der substantivirten Participia ὁ διδάσκων und ὁ παρακαλῶν dürfte sich bei dieser Verbindung derselben leichter erklären, als bei der andern[1]), indem sie nun ausdrücken, daß der, welcher die Lehre handhaben, des Ermahnens warten soll, auf diese Weise bei dem verbleibt, was seines Thuns ist und wornach er daher benannt wird, während aus der Unterordnung dieser Sätze unter ἐν τῇ διακονίᾳ erhellt, daß er ein ihm zugewiesenes Amt ausrichtet, wenn er lehrt oder ermahnt. Der Gegensatz des διδάσκειν und des παρακαλεῖν befaßt sich unter den allgemeinen Begriff des διακονεῖν in der Art, daß zunächst das Amt des Worts ins Auge gefaßt ist, welches je nach Verschiedenheit der Begabung und des Berufs auf zweierlei Weise gehandhabt werden kann, entweder die Glaubenserkenntniß zu mehren oder das Glaubensleben zu kräftigen. Wem das Eine oder das

[1]) vgl. Krehl.

Digitized by Google

Andere gegeben ist, der soll auch darin seine Berufsaufgabe finden und sich dessen bescheiden.

Eine wesentlich andere Wendung nimmt die Ermahnung des Apostels in den Sätzen ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι. Hier handelt es sich nicht mehr um Begabungen, sondern um Thätigkeiten, und deshalb auch nicht mehr um eine der Besonderheit der Begabung entsprechende Selbstbeschränkung, sondern um die jeder sonderlichen Thätigkeit entsprechende Weise, sie zu üben. Die Ermahnung geht also hiemit von der Richtung ab, welche sie mit dem λέγω γάρ des 3. Verses eingeschlagen hatte, ohne aber das sittliche Gebiet zu verlassen, auf welchem sie sich von da ab bewegt hat, indem auch die Thätigkeiten, welche hier genannt werden, auf dem Gebiete des christlichen Gemeinlebens liegen. Die erste schließt sich an die beiden Berufsarten an, welche unmittelbar vorher genannt waren. Denn ὁ μεταδιδούς ist nicht der die gemeindlichen Gaben an die Bedürftigen austheilende Diakonus[1]), so gewiß mittheilen und austheilen zweierlei ist, aber auch nicht der aus eigenen Mitteln Mildthätigkeit übende Christ[2]), also dasselbe wie ὁ ἐλεῶν, weil der Begriff des Mittheilens keineswegs den der Mildthätigkeit einschließt. Der Mittheilende will nur, daß der Andere dessen mittheilhaft werde, was er selbst hat, es sei leibliches Gut oder geistliches[3]). Daß im vorliegenden Falle blos Mittheilung geistlicher Gabe, brüderliche Belehrung gemeint sei[4]), hat deshalb eben so wenig Grund, als wenn man blos leibliche Unterstützung versteht. Nur der Anschluß an das Vorhergehende erklärt sich daraus, daß auch das Lehren und Ermahnen ein Mittheilen ist. Aber sei es Mittheilung leiblichen oder geistlichen Gutes, immer soll sie so geschehen, daß man nichts weiter damit will, als eben den Andern dessen mittheilhaft machen, was man besitzt[5]). Während nun μεταδιδόναι ein Thun ist zwischen Gleichen, welches Jeder dem Andern schuldet, nur daß der Eine hat, was der Andere nicht hat; so sind προϊστασθαι und ἐλεεῖν Thätigkeiten, bei

[1]) so noch Bisping. [2]) so z. B. Fritzsche, de Wette, Tholuck, Meyer. [3]) vgl. 1, 11; 1 Thess. 2, 8. [4]) so Baumgarten-Crusius. [5]) vgl. z. 2 Kor. 8, 2.

Digitized by Google

welchen eine Ungleichheit statthat, im einen Falle eine Ungleichheit der Stellung, im andern eine Ungleichheit der Lage. Denn daß ὁ προϊστάμενος nicht in Bezug auf Sachliches gemeint ist[1]), sondern ein auf Personen bezügliches Thun bezeichnet, erhellt aus der Stelle, die es zwischen ὁ μεταδιδούς und ὁ ἐλεῶν einnimmt. Προϊστάμενοι in diesem Sinne waren in der christlichen Gemeinde die πρεσβύτεροι[2]), und deren Thätigkeit der Gemeindeverwaltung wird der Apostel allerdings im Auge gehabt haben. Nur bezeichnet er hier nicht die amtliche Stellung, welche diese Aeltesten einnahmen[3]), sondern die Thätigkeit, welche sie übten, und sagt nicht, was sie vermöge ihres Amts thun sollen, sondern wie solche Thätigkeit, wem immer sie obliegt, geübt sein will. Nicht nach Bequemlichkeit soll er sein Regiment führen, sondern sich angelegen sein lassen, Nichts zu verabsäumen. Endlich die Thätigkeit des ἐλεεῖν, daß man sich des Andern mit Erbarmen annimmt, tritt da ein, wo der Eine, es sei in leiblicher oder in geistlicher Beziehung, der rettenden Hilfe des Andern bedarf. Sie soll ihm dann nicht blos irgendwie, sondern mit fröhlicher Willigkeit geleistet werden. Man soll nicht verdrüßlich darüber sein, sie leisten zu müssen, sondern in Liebe froh, sie leisten zu dürfen und zu können.

Hiemit ist der Uebergang gemacht zu Ermahnungen, die sich auf das Verhalten beziehen, welches dem Christen überhaupt geziemt. Und zwar erstlich den Mitchristen gegenüber, also innerhalb desselben Gemeinlebens, auf das sich V. 3—8 bezogen hat. An die Weisung, wie die Hülfe geleistet werden wolle, die man dem Hülfsbedürftigen zuwendet, schloß sich am nächsten die Ermahnung an, nicht daß man lieben, sondern daß die Liebe von Heuchelwesen frei sein solle. Es wäre aber eine Liebe, die sich nur dafür gibt, Liebe zu sein, wenn man sich zu dem Schlimmen, das sich an dem Andern findet, ebenso verhielte, wie zum Guten. Dieß will es heißen, wenn der Apostel hinter ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος mit dem Participialsatze ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ fortfährt, die Näherbestimmung jenes Satzes in dieser losen Form anschließend[4]), bei der er dann so lange bleibt, als

zweitens gegenüber den Einzelnen und in den verschiedenen Lebenslagen, 12, 9—21.

[1]) wie Tit. 3, 8. 14. [2]) vgl. 1 Thess. 5, 12. [3]) so noch Philippi. [4]) vgl. Winer Gramm. S. 532.

Digitized by Google

er nur immer neue Prädikate aneinanderzureihen hat, welche ebenfalls an denen sich finden sollen, die er ermahnt hat, ihre Liebe eine ungeheuchelte sein zu lassen. Denn so grundlos die Annahme wäre, τὸ ἀγαθόν sei die Gutherzigkeit[1]), so undenkbar ist andererseits, daß der Apostel keine nähere Beziehung des Participialsatzes zu ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος im Sinne gehabt habe, als daß zu ungeheuchelter Liebe unfähig sei, wer nicht das Gute wolle und das Böse hasse[2]). Er muß das Böse und Gute an dem meinen, welcher Gegenstand der Liebe ist, und dazu passen auch die Ausdrücke ἀποστυγεῖν und κολλᾶσθαι, indem ersterer besagt, daß der Christ vom Bösen sich mit Widerwillen abkehrt und Nichts damit zu schaffen haben will[3]), und letzterer, daß er an das Gute sich anschließt und ihm anhängig ist[4]); was doch beides zu erkennen gibt, daß von dem Guten und Bösen die Rede ist, das er bei Anderen findet. Die Liebe ist nun aber innerhalb der Christengemeinschaft, welche vorerst den Bereich des hier anbefohlenen Verhaltens bildet, brüderliche Liebe; und deshalb sehen wir den Apostel zu der Ermahnung fortschreiten, daß in dieser Hinsicht eine gegenseitige Zuneigung statthabe zwischen den Christen, welche auf geistlichem Gebiete dasselbe ist, wie auf dem des natürlichen Lebens die auf Blutsverwandtschaft beruhende Liebe. Und wieder bleibt er dann bei der Satzform, in welche er diese Ermahnung gefaßt hat, jedes Mal mit einem Dativus beginnend, wie verschieden auch das mit diesem Dativus ausgedrückte Verhältniß des vorangestellten Worts in den verschiedenen Sätzen ist. Der nächste dieser Sätze gehört enge mit dem vorhergegangenen zusammen. Die sich als Brüder wie Blutsverwandte lieben, sollen sich auch als Christen einander ehren, was mit sich bringt, daß jeder den andern höher achtet als sich selbst. Dieß nämlich bedeutet ἀλλήλους προηγούμενοι, und nicht, daß jeder dem andern mit Ehrerbietung vorangeht[4]) in welcher Bedeutung προηγεῖσθαι niemals den Akkusativus bei sich hat. Zuvorkommen heißt das Wort überhaupt nicht[5]). Der Apostel gebraucht es im Sinne von ἡγεῖσθαι περὶ πλείονος[6]),

[1]) so Reiche. [2]) so z. B. de Wette, Philippi. [3]) vgl. Fritzsche. [4]) vgl. Ps. 119, 31 LXX. [4]) so z. B. Fritzsche, de Wette, Meyer. [5]) gegen Philippi, Baumgarten-Crusius. [6]) vgl. Tholuck.

Digitized by Google

wie προτιμᾶν im Sinne von τιμᾶν πλείονος vorkommt[1]), und sagt also allerdings dasselbe wie Phil. 2, 3 in ähnlichem Zusammenhange mit dem vollständigern Ausdrucke ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν.

Auch bei den folgenden Sätzen τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ καιρῷ δουλεύοντες denkt er noch an den Satz zurück, von welchem er V. 9 ausgegangen ist, indem die Ermahnungen zum Fleiße eifrigen Bemühens, zur Brünstigkeit des Willenstriebs, zur Fügsamkeit gegenüber den so oder anders gelagerten Umständen nur von dorther ihre unentbehrliche[2]) Näherbestimmung erhalten. Anders verhielte es sich freilich mit dem dritten, wenn der Apostel τῷ κυρίῳ δουλεύοντες geschrieben haben sollte. Allein so überwiegend die äußeren Zeugnisse für diese Lesart sprechen, dürfte sie doch nur für eine vermeintliche Textesberichtigung zu achten sein, welche älter ist als die Gewohnheit, κύριος mit Abkürzung zu schreiben, und frühe genug zur Geltung gelangte, um im Morgenlande allenthalben, aber nicht frühe und allgemein genug, um auch im Abendlande den ursprünglichen Wortlaut zu verdrängen. Hätte der Apostel τῷ κυρίῳ geschrieben, so würde er durch den dritten Satz die zwei ersten dahin näher bestimmt haben, daß er einen Fleiß und Eifer meine, das zu thun, womit man dem Herrn dient und nicht selbstische Zwecke verfolgt. Aber dann unterschiede sich dieser Satz von den vorausgegangenen wie von den nachfolgenden in der Art, daß der Dativus den Ton hätte, während er sonst immer auf den Adjektiven und Participien ruht. Wie man aber, abgesehen hievon, darauf hätte kommen sollen, κυρίῳ mit καιρῷ zu vertauschen, ist um so schwerer zu sagen, als bis auf den heutigen Tag die Ausleger an der Weitschichtigkeit der Ermahnung τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, durch welche sie ihrer Umgebung so ungleichartig ist, keinen Anstoß nehmen[3]). Die Vertauschung müßte zufällig und versehentlich geschehen sein. Dagegen lag es sehr nahe, die Ermahnung τῷ καιρῷ δουλεύοντες bedenklich zu finden, sobald man verkannte, daß sie durch die Rück-

[1]) vgl. z. B. 2 Makk. 15, 2; Symm. 1 Sam. 2, 29; Joseph. antiqq. 4, 6. 10. [2]) vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 74. [3]) vgl. z. B. Reiche, Rückert, Tholuck, Philippi.

Digitized by Google

beziehung dieser Sätze auf den Anfang der ganzen Reihe ihre Näherbestimmung erhält. Von dort her wird sie nun aber auch in einer Weise näher bestimmt, daß jeder Anstoß wegfällt. Denn wie es einerseits das Thun der Liebe ist, in welchem der Christ nicht lässig, sondern brennenden Eifers voll erfunden werden muß; so muß ihn auch dieselbe Liebe dazu bestimmen, sich den jeweiligen Umständen fügsam zu unterwerfen, um das, was dem Nächsten dient, immer so zu thun, wie es den Umständen nach am besten geschehen mag, anstatt eigensinnig es nur so thun zu wollen, wie er es sich in den Kopf gesetzt hat, und also lieber Nichts zu thun oder zu erzielen, als sich Mittel und Wege durch die Umstände vorschreiben zu lassen. In solchem Gegensatze steht τῷ καιρῷ δουλεύοντες zu τῷ πνεύματι ζέοντες, aber ohne daß die Gegensätzlichkeit ausgedrückt zu sein braucht[1]), da beide Ermahnungen gleiche Geltung haben, und zu solcher Vervollständigung dient es neben den beiden vorhergegangenen Sätzen.

Und nicht minder bahnt es den Uebergang zu den folgenden. Denn hier geht nun die Ermahnung von der Linie ab, auf welcher sie sich von V. 9 an bewegt hat. Von den wechselnden Umständen kommt der Apostel auf die Hoffnung zu sprechen, welche über sie hinaus blickt, und von ihr auf die Drangsale, welche die Gegenwart belasten, und von ihnen auf das Gebet, welches den Druck der Drangsale durchbricht und überwindet. Sofern der Christ Hoffnung hat, soll er fröhlichen Muthes sein; sofern er Drangsale zu tragen hat, soll er in Geduld ausharren; sofern ihm Gebet gegeben ist, soll er ihm obliegen ohne Unterlaß. Dieß alles gilt der Lage, in der er sich befindet, und weist ihn an zum rechten Verhalten in ihr. Von ihr geht die Rede über auf die unterschiedlichen Verhältnisse zu Anderen, in welchen die Leser ihren Christenstand erzeigen sollen. Der erste hierauf bezügliche Satz lautet nach der gewöhnlichen Lesung ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, womit nach dem sonstigen Gebrauche von κοινωνεῖν τινί nichts Anderes gemeint sein könnte, als die thätige, somit helfende Selbstbetheiligung an den Bedürfnissen der Heiligen. Aber man dürfte sich über die

[1]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

Lesart ταῖς μνείαις und über die Frage, wie sie habe entstehen können, wenn χρείαις ursprünglich geschrieben stand, zu leicht hinweggesetzt haben, indem man sich durch den Umstand, daß in der spätern Sprache αἱ μνεῖαι τῶν μαρτύρων die Gedächtnißfeiern der Blutzeugen sind, einer weitern Untersuchung des Sinnes der Lesart überhoben achtete. Wie Gal. 2, 10 μνημονεύειν τῶν πτωχῶν ein thätiges Gedenken ist, so steht Phil. 1, 4 ἡ μνεία ὑμῶν, wie man aus 4, 10. 14. 15 ersieht, gleich dem ihm nebengeordneten κοινωνία ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον von dem thätigen Gedenken der philippischen Gemeinde gebraucht, mit welchem sie dem Apostel zu Hülfe kam. Sollte nun der Apostel, welcher 15, 25 schreibt, er reise nach Jerusalem διακονῶν τοῖς ἁγίοις, gleichwie er 1 Kor. 16, 1 geschrieben hat περὶ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, unter ταῖς μνείαις τῶν ἁγίων nicht die Hülfleistungen haben verstehen können, welche die heidnischen Christengemeinden der jüdischen Muttergemeinde zu Theil werden ließen[1]? Die Ermahnung würde dann dahin lauten, daß sich die römische Gemeinde an diesen Hülfleistungen betheiligen solle, was immerhin ein bequemerer Gebrauch von κοινωνεῖν τινί wäre[2]), als der bei der gewöhnlichen Lesart statthabende. Die fragliche Lesart hat wesentlich dieselbe Beglaubigung für sich, wie καιρῷ, und ihre Geschichte wäre ganz dieselbe: nur daß dieß Mal die Ungewohntheit des Ausdrucks dazu geführt hätte, ihn mit einem geläufigern zu vertauschen. Der Zusammenhang aber dürfte ihr sehr wesentlich zur Empfehlung dienen. Wäre nämlich nur die Mildthätigkeit gegen christliche Brüder überhaupt gemeint, so müßte man sich wundern, warum diese Ermahnung von der zur brüderlichen Liebe[3]) durch die andersartigen Sätze des 12. Verses getrennt steht, und warum unmittelbar hinter der Ermahnung zur Gastfreundlichkeit die Verfolger zu segnen geboten ist. So aber handelt es sich in diesen drei Sätzen um Fremde in dreierlei Sinn, um die fremde Gemeinde der fernen Mutterkirche, um fremd nach Rom kommende christliche Brüder, um der Christenheit nicht nur fremde, sondern auch feindliche Menschen. Dem, was für die erste anderwärts ge-

[1]) vgl. z. 1 Kor. 16, 1. [2]) vgl. z. B. 1 Tim. 5, 22. [3]) vgl. z. B. Hebr. 13, 1 f.

Digitized by Google

schieht, sollen die Leser nicht fremd bleiben; den Zweiten sollen sie Gastlichkeit nicht blos nicht weigern, sondern dahinterher sein, sie zu üben; und das Thun der Dritten sollen sie mit dem Gegentheile dessen erwiedern, wozu es den natürlichen Menschen reizt.

In den letzten zwei Sätzen hat der Apostel die von V. 10 an eingehaltene Satzform verlassen, zuerst hinsichtlich des bisher immer vorangestellten Dativus und dann auch hinsichtlich des Participiums, nachdem in V. 14 das regierende Verbum wegen seiner gegensätzlichen Betonung dem Objekte vorangestellt werden mußte. Gleicherweise mußte auch in V. 15 das Verbum voranstehen. Im Infinitiv aber steht es nicht sowohl imperativisch, als vielmehr um dem Satze die Gestalt eines Losungsworts zu geben[1]). Es beginnt damit eine neue Reihe von Ermahnungen. War vorher von dem Verhalten gegen die in irgend einem Sinne Fremden die Rede gewesen, so geht jetzt die Ermahnung dahin, sich nicht fremd zu stellen gegen Andere. Und zwar erstlich in der Art, daß man des Andern Leid und Freude theilt. Zweitens so, daß man sich gegenseitig das Selbe und Gleiche zudenkt. Drittens so, daß man nicht mehr sein will, als die Andern. Und endlich viertens so, daß man nicht in selbstgenugsamer Klugheit nur seinem eigenen Kopfe folgt. Irrig ist es, wenn man τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονεῖν mit τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις[2]) gleichbedeutend stehen läßt[3]). In der letztern Verbindung tritt ἐν ἀλλήλοις zu τὸ αὐτὸ φρονεῖν hinzu und drückt aus, daß Gleichheit der Sinnesrichtung statthaben soll in der Gemeinschaft eines Wechselverkehrs: dagegen in der erstern tritt τὸ αὐτό zu εἰς ἀλλήλους φρονεῖν hinzu und drückt aus, das es das Eine und Selbe sein soll, was sie sich wechselseitig, Jeder dem Andern, zudenken. Dieß ist dann aber nicht Sache der Bescheidenheit, wie wenn es hieße, man solle von den Andern nicht geringer denken als von sich selbst[4]), sondern Anerkennung des gleichen Anspruchs Aller, vermöge deren Jeder allen Andern dasselbe gewährt und leistet, wessen er sich von ihnen versieht[5]). In dem dritten der vier Stücke hat man sich durch den Gegensatz

[1]) ebenso Phil. 3, 16. [2]) vgl. 15, 5. [3]) so z. B. Philippi. [4]) so Fritzsche. [5]) Matth. 7, 12.

Digitized by Google

τὰ ὑψηλά verleiten lassen, τοῖς ταπεινοῖς für Neutrum zu nehmen[1]). Jedenfalls müßte dann das σύν des Verbums συναπάγεσθαι, da es sich darum handelt, wie sich der Christ zu den Mitchristen stellen soll, auf diese sich beziehen, und nicht auf die niedrigen Lebensverhältnisse, die man sich doch wahrlich nicht als eine Gewalt vorstellen kann, welche den Christen mit sich fortnimmt[2]). Ist dem aber so, dann kommt um so mehr in Betracht, daß es eines Dativs, welcher ausdrückt, wovon sich der Christ mitfortnehmen lassen soll, überhaupt nicht bedarf[3]), indem es sich nur darum handelt, in welche Gemeinschaft er sich begeben und bequemen soll; und es erscheint daher als das allein Natürliche, daß diese Gemeinschaft mit τοῖς ταπεινοῖς benannt und σύν in diesem Sinne auf τοῖς ταπεινοῖς bezogen sein will. Statt hoch hinaus zu wollen, sagt der Apostel, und also einen eigenen Weg einzuschlagen, welcher über die Köpfe der Andern hinweg geht, sollt ihr euch in die Schaar derer, die niedrigen Stand einnehmen und auch nichts Anderes begehren[4]), hineinziehen und als ihres Gleichen, verschwindend zwischen ihnen, des Weges, den sie gehen, mitfortziehen lassen[5]). Was endlich den Satz μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς anlangt, so hat der Apostel dabei sicherlich den Spruch אַל־תְּהִי חָכָם בְּעֵינֶיךָ[6]) in der alexandrinischen Uebersetzung μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ in Erinnerung, welcher im Zusammenhange besagt, man solle sich nicht für klug genug achten, um seinen Weg selbst zu finden, sondern auf die Weisung Gottes hören. Ein in seinen eigenen Augen, bei sich selbst Kluger ist hienach nicht sowohl derjenige, welcher seiner Klugheit so gewiß ist, daß er nicht darnach fragt, ob ihn auch Andere für klug achten, als vielmehr derjenige, welcher seiner eigenen Klugheit froh nur seiner eigenen Meinung folgt, ohne darnach zu fragen, wie die Andern denken[7]).

Sich den Andern gleichzustellen, war die den vier Sätzen des 15. nnd 16. Verses gemeinsame Ermahnung; die vier folgenden schärfen ein, sich Allen ohne Unterschied gegenüber des

[1]) so z. B. Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche, Philippi. [2]) gegen Meyer. [3]) anders als Gal. 2, 13; 2 Petr. 3, 17. [4]) vgl. 1 Petr. 5, 5. [5]) vgl. Rückert. [6]) Prov. 3, 7. [7]) vgl. Reithmayr.

Digitized by Google

Guten zu befleißigen. Der erste verbietet, irgendwem, der uns Uebels thut, Uebels dagegen anzuthun. Der zweite gebietet, auf solches bedacht zu sein, was in den Augen aller Menschen gut ist. Denn ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων gehört nicht zu προνοούμενοι καλά, als wenn es sich darum handelte, daß alle Menschen sehen sollen, wie sehr man sich des Guten befleißige, wozu schon der Begriff προνοεῖσθαι nicht paßt[1]), sondern mit καλά ist es zu verbinden[2]), wie in so vielen ähnlichen Fällen[3]) und namentlich auch in der offenbar dem Apostel hiebei vorschwebenden griechischen Uebersetzung von Prov. 3, 4, wo προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων dem nach Abtrennung von וּמְצָא־חֵן als Imperativsatz gelesenen וְשֶׂכֶל־טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם in so fern richtig entspricht, als auch im Grundtexte בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם mit טוֹב verbunden sein will. Die Meinung des Apostels ist sonach die, daß die Christen ihr Absehen auf solches richten sollen, das alle Menschen ohne Unterschied für löblich erkennen[4]), anstatt sich auf ein Gutesthun zu beschränken, das des Beifalls der Mitchristen gewiß ist, dem Urtheile der Nichtchristen aber sich entzieht. Daß dadurch die Christenheit in ein günstigeres Licht zu stehen kommt, ist sicherlich der Gesichtspunkt nicht, aus welchem diese Ermahnung gewürdigt sein will[5]). Vielmehr liegt dem Apostel daran, daß die Leser das nach gemein menschlichem Urtheile Gute und Rechte nicht um deswillen hintansetzen und außer dem Bereiche christlicher Sittlichkeit gelegen achten, weil es auch diejenigen für gut und löblich erkennen, deren sittliches Urtheil nicht durch die Erkenntniß Christi verklärt ist. Einer Ermahnung dieses Inhalts kann nun εἰ δυνατόν unmöglich beigefügt sein sollen. Geht sie ja doch nicht dahin, daß der Christ solches thun solle, wofür ihm alle Menschen Beifall zollen werden, sondern daß er solches, was alle Menschen für recht und gut erkennen, sich zur Aufgabe machen solle[6]). Εἰ δυνατόν, wozu τὸ ἐξ ὑμῶν als Apposition hinzutritt, beschränkt das Gebot, mit allen Menschen ohne Unterschied im Frieden zu leben, um deswillen auf

---

[1]) gegen Reiche, de Wette, Krehl, Meyer, Philippi u. A. [2]) vgl. z. 2 Kor. 8, 21. [3]) vgl. z. B. 1 Tim. 2, 3; 5, 4; Luc. 1, 6. [4]) vgl. z. B. Flatt, ewald. [5]) gegen Reiche u. A. [6]) gegen Bengel u. A.

Digitized by Google

das Maß des Möglichen, weil der Christ nur in so weit dafür verantwortlich sein kann, als es von ihm abhängt. Der letzte der vier Sätze verhält sich zum dritten ähnlich, wie der erste zum zweiten. Böses anthun, hieß es das eine Mal, ist darum nicht minder unrecht, wenn es Erwiederung ist von Bösem, das uns angethan worden, und Gutesthun ist nur um so mehr Christenpflicht, wenn es gut ist nach allgemeinem sittlichen Urtheil. Und das andere Mal heißt es, den Andern für das strafen, was er an uns verbrochen hat, liegt außer unsrer Befugniß, und im Frieden zu leben mit den Andern ist so allgemein gültige Pflicht, als sie es uns gestatten. Der erste und der vierte Satz sind verwandten Inhalts ebenso, wie der zweite und dritte, aber ohne in Eins zusammenzufallen. Der erste verbietet, sich damit gütlich zu thun, daß man das Böse zurückgibt, das man erlitten hat; der vierte verbietet, die Strafe selbst zu vollziehen, die der Andere dafür verdient, daß er an uns Unrecht gethan hat. Daher bei letzterm der Gegensatz δότε τόπον τῇ ὀργῇ, dessen Mißdeutung, als wenn der Zorn des Feindes[1]) oder gar der eigene[2]) gemeint wäre, um so weniger einer weitläufigen Widerlegung werth ist, da der Apostel durch seine Hinweisung auf das Schriftwort לִי נָקָם וְשִׁלֵּם[3]) außer Zweifel setzt, wie er ihn meint. Denn seine Bezugnahme auf diesen mehr nach dem Grundtexte, als nach der Septuaginta angeführten Ausspruch Gottes lehrt erstens, daß der Ton nicht auf δότε τόπον liegt, als sollte gesagt sein, wie man sich dem Zorn gegenüber zu verhalten habe, sondern auf τῇ ὀργῇ, und lehrt zweitens, daß ἡ ὀργή derjenige Zorn ist, welcher Anspruch darauf hat, daß man ihm Raum gebe, das zu thun, was seines Thuns ist[4]). Das ἐμοί und ἐγώ betont, daß Gott handeln will im Gegensatze zu dem Menschen, der es lassen soll; und wenn er Rache üben und vergelten wird, so ist dieß eben das Thun des Zorns, welcher auch sonst ἡ ὀργή[5]) schlechthin oder ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη[6]), ἡ μέλλουσα ὀργή[7]) heißt. Nur dann, wenn der Apostel bei dem, welcher sich nicht selber rächt, nicht nur die Abwesenheit eigenen Zorn, son-

[1]) so z. B. Ewald. [2]) so z. B. Reiche. [3]) Deut. 32, 35. [4]) vgl. Eph. 4, 27; Sir. 19, 17. [5]) 5, 9; 1 Tess. 2, 16. [6]) 1 Thess. 1, 10. [7]) Matth. 3, 7.

Digitized by Google

dern auch das Widerspiel einer Sinnesart voraussetzte, welche den Zorn des Feindes lediglich gewähren läßt, konnte er mit οὖν, dessen Aechtheit durch seine Schwierigkeit verbürgt ist, die Ermahnung anschließen, welche er in ein genau nach der alexandrinischen Uebersetzung wiedergegebenes Schriftwort[1]) und in den wesentlich dasselbe besagenden Zuruf νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν faßt. So wenig man nämlich gegen glühende Kohlen auf dem Haupte unempfindlich bleiben kann, so wenig wird der Feind, welcher Gutthat empfängt für Uebelthat, hiegegen unempfindlich bleiben können, daß er nicht über das, was er gethan hat, unruhig werden und sein Unrecht erkennen und bereuen sollte.

drittens innerhalb der staatlichen Ordnung. 13, 1—7.

Von den auf das christliche Gemeindeleben bezüglichen Ermahnungen ist der Apostel 12, 9 zu solchen übergegangen, die sich auf den Verkehr mit den Einzelnen bezogen. Und zwar hatte er dort zunächst das Verhältniß des Christen zu den Mitchristen im Auge. Am Ende aber dieses Abschnitts, in V. 17—21, war es das allgemein menschliche Zusammenleben, für welches er dem christlichen Leser Weisungen gab. Von da geht er nun über auf des Christen Verhalten inner der staatlichen Ordnung, dessen Rechtbeschaffenheit eben auch zu dem Guten gehört, womit er, wie der letzte allgemein gefaßte Satz gesagt hat, das Böse überwinden soll. Πᾶσα ψυχή, fährt er fort, ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, und schließt durch das nachdrucksvolle πᾶσα ψυχή aus, daß irgendwer meinen könnte, der Selbstuntergebung unter eine weltliche Obrigkeit überhoben zu sein. Ὑπερεχούσαις aber fügt er zu ἐξουσίαις bei nicht als bloßes Ehrenprädikat[2]), sondern um bemerklich zu machen, daß solche Selbstuntergebung nichts Anderes ist, als die Anerkennung eines thatsächlichen Verhältnisses. Der folgende Satz begründet dann die Pflicht, dieses thatsächliche Verhältniß der Ueberordnung[3]) einer Machtvollkommenheit anzuerkennen, durch die Erinnerung, daß es Obrigkeit überhaupt nicht gäbe, wenn Gott sie nicht gesetzt hätte, und daß die einzelnen Obrigkeiten, welche wirklich bestehen, von Gott geordnet sind. Denn dieß ist der Unterschied zwischen den beiden Hälften des begründenden Satzes, in deren

[1]) Prov. 25, 21 f. [2]) gegen Tholuck u. A. [3]) vgl. 1 Tim. 2, 2.

Digitized by Google

ersterer die auch vom sinaitischen Codex vertretene Lesart ὑπὸ θεοῦ doch wohl den Vorzug verdienen dürfte, indem sowohl die Ungewohntheit der Verbindung ἔστιν ὑπό τινος[1]), als auch der Irrthum, wie wenn sonst beide Sätze dasselbe besagen würden[2]), zur Vertauschung des ὑπό mit ἀπό bestimmt haben kann. In Wahrheit bleibt der Unterschied beider Sätze sich gleich, man mag ἀπό lesen oder ὑπό. Denn er beruht darauf, daß im ersten von der Obrigkeit überhaupt die Rede ist[3]), im zweiten dagegen von den einzelnen Obrigkeiten. Man darf den erstern nicht so fassen, als hieße es, οὐκ ἔστιν οὐδεμία ἐξουσία, εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ[4]), sondern die Meinung ist, daß es eine Obrigkeit gibt, rühre von Gott her, oder, wenn ὑπό zu lesen ist, was sprachlich[5]) allerdings angeht[6]), ohne daß ein passivisches Participium ergänzt werden müßte[7]), sei Gottes Werk und Schöpfung[8]). Wenn es aber so sich verhält, wie die beiden Sätze sagen, so ist Widersetzung gegen die Obrigkeit Widerstand gegen die Anordnung Gottes.

Daß solcher Widerstand nicht ungestraft bleiben werde, meint man in dem Satze οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται[9]) hinzugefügt zu finden. Aber welcherlei Strafgericht soll dann zu verstehen sein? göttliches oder menschliches? Wenn göttliches, wie paßt dazu die Begründung durch einen Satz, welcher von den Trägern des obrigkeitlichen Amtes sagt, daß sie nicht dem, was Gutes, sondern dem, was Böses geschieht, ein Schrecken seien?[10]) Denn eine Begründung des Gebots, der Obrigkeit sich zu untergeben[11]), kann doch dieser Satz hinter der dazwischen liegenden Reihe von Sätzen unmöglich sein wollen. Man hat dadurch helfen zu können geglaubt, daß man sich die göttliche Strafe durch die Obrigkeit vollzogen dachte[12]). Allein dann würde in dem zu begründenden Satze gerade das fehlen, worauf sich die Begründung

---

[1]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 293. [2]) vgl. z. B. Rückert, de Wette, Krehl, Philippi. [3]) vgl. z. B. Flatt, Baumgarten-Crusius, Meyer. [4]) so z. B. Fritzsche. [5]) vgl. Akt. 23, 30; Bar. 4, 27. [6]) gegen Rückert u. A. [7]) gegen Tholuck u. A. [8]) vgl. Stellen wie Matth. 11, 27. [9]) vgl. Marc. 12, 40. [10]) gegen Reiche, Rückert, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Philippi u. A. [11]) so z. B. Reiche, Philippi. [12]) so Meyer.

Digitized by Google

bezieht. Und wozu sollte in letzterer verneint sein, daß für dasjenige, was Gutes geschieht, die Träger des obrigkeitlichen Amts kein Schrecken seien? Andererseits ist es richtig, daß die Subjektsbenennung *οἱ ἀνθεστηκότες* auf das Prädikat des 2. Verses zurückgeht, und daß man deshalb, wenn gesagt sein sollte, solcher Widerstand werde nicht ungestraft bleiben, eine Androhung göttlicher Strafe erwarten müßte. Diese Unklarheit besteht jedoch nur so lange, als man sich begnügt, *ἑαυτοῖς* einen müßigen[1]) Dativus incommodi sein zu lassen. Daß es mehr als dieß ist, ergibt sich schon aus der Stelle, die es einnimmt, indem es stärker betont ist, als *κρῖμα*. Liest man den Satz mit der hiemit gegebenen Betonung, so sagt er nicht, daß diejenigen, welche sich des in Widersetzung gegen die Obrigkeit bestehenden Widerstands gegen solche göttliche Anordnung schuldig machen, hiefür Gericht erleiden werden, sondern daß das Gericht, welches sie erleiden werden, ein ihnen geltendes sei. Als selbstverschuldet ist es hiemit freilich nicht bezeichnet[2]), sondern man hat zu fragen, welchen Gegensatz zu *ἑαυτοῖς* der Apostel im Sinne habe: eine Frage, die man sich nicht beantworten kann, ohne sich zuvor darüber Rechenschaft zu geben, warum der Apostel nöthig findet, seine Ermahnung zur Selbstuntergebung unter die Obrigkeit so, wie er thut, zu begründen. Er könnte nicht nöthig finden, den göttlichen Ursprung der staatlichen Ordnung, welche ja mit dem Bestehen einer Obrigkeit eins und dasselbe ist, und die göttliche Bestellung der einzelnen Obrigkeiten geltend zu machen, wenn er bei seinen Lesern nicht eine Unbotmäßigkeit zu befürchten hätte, welche aus einer Mißkennung dieser Wahrheit stammt. Nicht als ob sie von ihnen geläugnet würde[3]). Denn er beweist und begründet sie nicht, sondern bringt sie lediglich in Erinnerung. Aber sie in Erinnerung zu bringen, konnte er nur dadurch veranlaßt sein, daß er eine innerliche Stellung seiner Leser zur Obrigkeit besorgen mußte, welche ihren Grund in einer mit jener Wahrheit unverträglichen Anschauungsweise hatte. Was dieß für eine Anschauungsweise war, läßt schon die

---

[1]) vgl. Rückert. [2]) gegen Koppe, Baumgarten-Crusius. [3]) gegen Baur Paulus I. S. 384.

Digitized by Google

Form inne werden, in welche er seine Ermahnung gefaßt hat, indem er nicht geschrieben haben würde πᾶσα ψυχή, wenn er nicht dem Irrthume hätte entgegentreten wollen, als ob die Leser von der eingeschärften Pflicht sich ausgenommen achten dürften. Aus welchem andern Grunde aber konnten sie sich von ihr ausgenommen achten, als ihres Christenstandes wegen? Daß sie, um aus der Weltgemeinschaft loszukommen, dem Gehorsam gegen die Obrigkeit sich entziehen zu müssen glaubten[1]), ist freilich aus der Erörterung des Apostels nicht zu entnehmen. Aber eben so wenig hat er es mit solchen zu thun, welche die feindselige Stimmung der Juden gegen die römische Obrigkeit theilten und sie für eine unrechtmäßige, Gott feindliche Macht ansahen[2]). Nicht den Wahn widerlegt er, als sei es unerlaubt, ihr zu gehorchen, sondern den Irrthum, als sei es erlaubt, sich des Gehorsams gegen sie entbunden zu achten. Dieser Irrthum lag aber den Lesern nahe, sie mochten Juden oder Heiden sein[3]), und zwar ganz unabhängig von dem aufrührerischen Sinne des damaligen Judenvolks[4]). Weil sie Glieder der Gemeinde Gottes und Christi waren, mochten sie wähnen dem staatlichen Gemeinwesen fremd geworden zu sein. Daher bringt ihnen der Apostel das göttliche Recht der Obrigkeit in Erinnerung, welches die Selbstuntergebung unter sie auch ihnen zur Pflicht und ihre Widersetzlichkeit gegen sie zu einem Widerstande gegen göttliche Anordnung macht. Da ist dann die Strafe, welche sie für solchen Widerstand erleiden, ein Gericht, das sie persönlich und nicht, was jetzt als Gegensatz zu ἑαυτοῖς sich ergibt, die Christenheit als solche betrifft[5]). Lediglich sich selber haben sie dieselbe beizumessen und dürfen nicht wähnen, als ob sie auf Rechnung ihres Christenstandes käme.

Nur zu dem so verstandenen Satze ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται paßt die angefügte Begründung, deren verneinender Theil sich daraus begreift, daß derjenige, welcher die Strafe seiner Widersetzlichkeit auf Rechnung seines Christenstandes schrieb, in den Trägern des obrigkeitlichen Amts, welche hier persönlich in Be-

[1]) so Th. Schott S. 316. [2]) so Mangold d. Römerbrief S. 56 f. [3]) gegen Meyer u. A. [4]) gegen Philippi, Reithmayr u. A. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2 S. 443.

Digitized by Google

tracht kommen, weil sie vollziehen, was Sache der Obrigkeit ist, den Gegenstand einer dem Knechte Gottes und Christi nicht geziemenden Furcht sah und deshalb um die Strafe seiner Widersetzlichkeit unbekümmert sein zu sollen wähnte, als welche nur sein von der Unterthänigkeit unter dieß Regiment ihn entbindender Christenstand ihm zuziehe. So ist es nicht, sagt der Apostel. Sie sind in ihrem Amte — denn lediglich als die Träger ihres Amts kommen sie ja in Betracht —, nur dem ein Schrecken, was Böses, nicht dem, was Gutes geschieht; und wer sich dem, was sie von Amts wegen gebieten, widersetzt, kann deshalb nicht meinen, sich über die Strafe, die ihn dafür trifft, hinwegsetzen zu dürfen. Denn von denen um Widersetzlichkeit gestraft werden, welche nach der Natur ihres Amts ein Schrecken sind dem, was Böses, und nicht dem, was Gutes geschieht, ist eine wirkliche und verdiente Strafe, weil ein solches Amt sittlich berechtigt ist, Gehorsam zu fordern. Daß dieß der durch γάρ angezeigte Zusammenhang der beiden Sätze ist, findet seine Bestätigung im Folgenden, wo der Satz θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν, welcher am natürlichsten fragweise gelesen wird, nur dadurch veranlaßt sein kann, daß es denen, welche der Apostel zurechtzuweisen hatte, ungehörig schien, sich vor einer menschlichen Gewalt fürchten oder, was dasselbe ist, einer menschlichen Gewalt, welche ihrer Natur nach ein Gegenstand der Furcht war, untergeben sein zu sollen. Für den, sagt der Apostel, welcher das Gute thut, ist sie eben kein Gegenstand der Furcht. Sie ist dann das, was sie ist, nämlich Gottes Dienerin, ihm zu Gute. Rächerisch, zum Zwecke der Zornvollstreckung ist sie es dem, der das Böse thut. So nämlich will der Satz θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι gelesen sein, daß der Dativ weder von εἰς ὀργήν[1]) noch von ἔκδικος εἰς ὀργήν[2]) abhängt, sondern, wie vorher σοί, von ἐστίν, und sowohl εἰς ὀργήν als ἔκδικος, beides nachdrücklich betont, adjektivische Näherbestimmung zu θεοῦ διάκονος ist. Denn nicht darauf liegt der Nachdruck, daß die Obrigkeit Gottes Dienerin ist, was mit ihrer göttlichen Einsetzung schon gegeben war, sondern darauf,

[1]) so z. B. Flatt. [2]) so z. B. Fritzsche.

Digitized by Google

daß sie es nur dem, der Böses thut, rächerischer Weise, dem dagegen, der Gutes thut, heilsamer Weise ist. Diese sittliche Natur des obrigkeitlichen Amts macht der Apostel geltend, um diejenigen ihres Irrthums zu überführen, welche meinten, dieses Amt gehe den Christen deshalb Nichts an, weil es eine Sache des Zwangs und ein Gegenstand der Furcht sei. Es ist dieß eine Begründung, welche er seiner Ermahnung nur dann geben konnte, wenn die Leser von ihrem Christenstande aus auf den Gedanken gekommen waren, als hätten sie mit der Obrigkeit und dem staatlichen Gemeinwesen Nichts mehr zu schaffen.

Wenn nun der Apostel fortfährt διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, so gibt schon die Wortstellung zu erkennen, daß der Ton nicht erst auf der hinzugefügten Grundangabe οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν, auch nicht auf ὑποτάσσεσθαι, sondern gleich auf ἀνάγκη liegt, welches hier so wenig als 1 Kor. 9, 16 sittliche Nothwendigkeit, pflichtmäßiges Sollen bedeutet[1]). Im Gegensatze zu dem Irrthume, als ob man sich der Selbstuntergebung unter die Obrigkeit entschlagen könne, bezeichnet sie der Apostel als etwas Nothwendiges. Die sittliche Natur des obrigkeitlichen Amts läßt dem Einzelnen keine Wahl, ob er ihm unterthan sein will oder nicht. Erst nachträglich tritt dann οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ διὰ τὴν συνείδησιν hinzu, und zwar nicht zu ὑποτάσσεσθαι, daß es die pflichtmäßige Unterthänigkeit durch Benennung des Beweggrunds, welcher dazu bestimmen müsse, näher kennzeichnete, sondern zu ἀνάγκη, demnach als Näherbestimmung des mit διό gemeinten Grundes. Wie sollte auch der Apostel neben dem Gewissen, nämlich dem eigenen, welches verletzt würde, auch noch den Zorn, nämlich den obrigkeitlichen, von welchem man betroffen würde, für das Verhalten des Christen bestimmend sein lassen? Oder kann man etwas mit christlicher Sittlichkeit Unverträglicheres behaupten, als daß der Christ, soweit er noch Fleisch ist, wegen des Zorns, soweit er Geist ist, wegen des Gewissens der Obrigkeit zu gehorchen habe[2])? Von solcher Doppelläufigkeit des christ-

[1]) gegen Reiche, Fritzsche, Krehl, Baumgarten-Crusius, Philippi. [2]) so Philippi.

Digitized by Google

lich sittlichen Verhaltens weiß die Schrift Nichts: ihr ist die bloße äußere Furcht nicht bloß kein zureichender[1]), sondern gar kein Bestimmungsgrund. Aber allerdings würde die Stelle diesen unmöglichen Gedanken bieten, wenn οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν mit ὑποτάσσεσθαι zu verbinden wäre. Bringt dagegen die Betonung von ἀνάγκη mit sich, daß es hiezu gehört, so sagt der Apostel, daß von wegen der sittlichen Natur des obrigkeitlichen Amts eine Nothwendigkeit, ihr unterthan zu sein, nicht blos um des sonst zu befahrenden Zorns, sondern auch um des Gewissens willen stattfinde. Da ist dann die Furcht vor dem obrigkeitlichen Zorne, welche Andere zu gehorchen bestimmt, für diejenigen, welche die sittliche Natur des obrigkeitlichen Amts erkennen und in Ehren halten, nicht maßgebend: sie gehorchen deshalb, weil sie wider ihr Gewissen handeln würden, wenn sie einem Amte, welches das Zeugniß ihres Gewissens für sich hat, die thätige Anerkennung weigerten.

Es erhellt nun von selbst, wie irrig es ist, wenn man sagt, in dem nächstvorhergegangenen Satze könne der Grund nicht liegen, den der Apostel mit διό meint[2]), und wenn man dieses διό deshalb auf alles in V. 3—4[3]) oder gar auf alles in V. 1—4[4]) Enthaltene sich beziehen läßt. Gerade in dem nächstvorhergegangenen Satze ist diejenige sittliche Natur des obrigkeitlichen Amts benannt, welche das Zeugniß des Gewissens für sich hat und daher den Christen um seines Gewissens willen ihm unterthan macht. Und auf denselben Satz, wie διό, bezieht sich dann auch das διὰ τοῦτο des folgenden Imperativsatzes. Denn imperativisch will διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε[5]) gelesen sein, woran γάρ[6]) nicht hindert[7]). Als Aussagesatz gelesen ist der Satz unverständlich, man mag διὰ τοῦτο auf V. 5 sich beziehen[8]) oder dem διό nebengeordnet sein[9]) lassen. Im erstern Falle verwiese der Apostel seine Leser zur Bekräftigung seiner bereits begründeten Behauptung,

[1]) gegen Reithmayr. [2]) so Tholuck. [3]) so z. B. Krehl. [4]) so z. B. Fritzsche, Meyer, Philippi. [5]) so z. B. Reiche, Köllner. [6]) vgl. z. 6, 19. [7]) gegen Meyer, Rückert, Fritzsche, vgl. Hebr. 12, 3. [8]) so z. B. Meyer, Rückert, Krehl, van Hengel. [9]) so z. B. Fritzsche, de Wette, Tholuck, Philippi.

Digitized by Google

daß das Gewissen die Unterthänigkeit unter die Obrigkeit zur unabweisbaren Nothwendigkeit mache, auf die Thatsache, daß sie ja aus keinem andern Grunde, als weil sie diese Gewissensnöthigung empfinden, Abgaben bezahlen. Allein dann hätte er seine Ermahnung und vollends die in V. 5 zum Abschlusse gebrachte Begründung derselben wahrlich sparen können. Und nahezu ebenso verhielte es sich in dem andern Falle. Denn nicht von der Steuerzahlung überhaupt würde gesagt sein, worin sie ihren Grund habe[1]), sondern die Leser würden daran erinnert, daß sie um deswillen Steuern entrichten, weil die Obrigkeit das sei, wofür sie der Apostel doch gerade zu dem Zwecke erklärt hat, um eine richtigere Würdigung derselben zu erzielen. Und wenn er dann fortfährt, λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσὶν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες, so würde er zwar nicht, wie man gesagt hat[2]), eines Cirkels im Beweise sich schuldig machen, was nur der Fall wäre, wenn er eben dasselbe, was er durch Benennung des Grundes, weshalb sie Steuern entrichten, bewiesen hat, hinterher zum Beweise dafür gebrauchte, daß sie aus diesem und keinem andern Grunde Steuern zahlen; wohl aber würde er Letzteres durch einen Satz bestätigen, welcher hiezu untauglich ist, indem seine Aussage, was es mit den Trägern des obrigkeitlichen Amts auf sich habe, keinen Beweis dafür abgeben kann, daß sie ihre Steuern aus dem von ihm benannten Grunde entrichten. Desto besser taugt sie, die Ermahnung zu bekräftigen, daß sie dieselben aus diesem Grunde, nämlich um der sittlichen Bestimmung der Obrigkeit willen, wie das betonte διὰ τοῦτο besagt, und nicht aus irgend welchem andern Grunde entrichten sollen. Λειτουργοί steht dies Mal voran und nicht, wie in V. 4, θεοῦ: wobei auch der Unterschied zwischen λειτουργός und διάκονος beachtet sein will, indem διάκονος ist, wessen Thun der Ausrichtung des Geschäfts oder der Befriedigung des Bedürfnisses eines Andern gewidmet, λειτουργός dagegen, wessen Thun Erfüllung einer entweder auferlegten oder übernommenen Verpflichtung ist. Wo der Apostel geltend machte, daß das Walten der Obrigkeit kein eigenbeliebiges sei, daß eine Ordnung Gottes darin zum Voll-

[1]) gegen Philippi. [2]) so de Wette.

Digitized by Google

zuge komme, gebrauchte er das Wort διάκονος. Jetzt aber, wo es sich darum handelt, daß die Träger des obrigkeitlichen Amts in einer ihnen pflichtmäßig zukommenden Thätigkeit stehen, in welcher sie auf die in der Steuerentrichtung bestehende Beihülfe der Unterthanen Anspruch haben, gebraucht er den Ausdruck λειτουργός. Nach der Natur dieser ihrer Amtsthätigkeit bemißt sich dann der Grund, aus welchem man ihnen Steuern zu entrichten hat. Daher die Näherbestimmungen zu λειτουργοί, erstlich θεοῦ, zweitens εἰς αὐτὸ τοῦτο und drittens προσκαρτεροῦντες. Denn εἰς αὐτὸ τοῦτο von προσκαρτεροῦντες abhängen zu lassen, hat den sonstigen Gebrauch dieses Verbums nicht für sich[1]), während bei λειτουργεῖν ebenso gut wie bei διακονεῖν[2]) die Richtung der dienstlichen Thätigkeit mit εἰς benannt sein kann. Die Möglichkeit, αὐτὸ τοῦτο auf ein aus λειτουργοὶ θεοῦ zu erholendes λειτουργεῖν τῷ θεῷ zu beziehen[3]), ist hiedurch vollends ausgeschlossen, nachdem ihr von vorn herein die Erwägung entgegensteht, daß λειτουργὸς θεοῦ ein viel zu allgemeiner Begriff ist, als daß es von der Obrigkeit heißen könnte, ihre Thätigkeit sei darauf gerichtet, dieß zu sein. Da nun am allerwenigsten möglich ist, αὐτὸ τοῦτο in der Art auf den nächstvorhergegangenen Satz zu beziehen, daß sich der unsinnige Gedanke ergäbe, die Thätigkeit der Obrigkeit habe die Steuerentrichtung der Unterthanen zum Zwecke[4]); so bleibt nur noch Eines übrig, was ohnehin das Nächstliegende ist, daß es auf denselben Satz zurückweist, wie διὰ τοῦτο[5]). Hienach ist von den Trägern des obrigkeitlichen Amts gesagt, daß sie in einer pflichtmäßigen Thätigkeit stehen, und ist dann diese ihre pflichtmäßige Thätigkeit als eine solche näherbestimmt, welche erstens eine von Gott ihnen aufgetragene, zweitens eine auf Bestrafung des Bösen gerichtete und drittens eine ständige, nicht etwa nur in vereinzelten Fällen zur Uebung kommende ist. Die Erinnerung an diese Beschaffenheit der Stellung, welche die Träger des obrigkeitlichen Amts einnehmen, ist wohl geeignet, den vorhergehenden Satz zu bekräftigen, wenn derselbe eine Ermahnung ist, nicht etwa nur

[1]) vgl. Rückert. [2]) vgl. 1 Petr. 4, 10. [3]) so z. B. Flatt, Fritzsche, de Wette, Rückert, Meyer, Krehl. [4]) gegen Olshausen, Reiche, Philippi. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 445.

Digitized by Google

überhaupt Steuern zu zahlen, sondern sich auch für diese äußerlichste Leistung der Unterthänigkeit — denn so ist das abwärts steigernde καί gemeint[1]) — die sittliche Natur des obrigkeitlichen Amts, welche die Unterthänigkeit unter dasselbe zur Gewissensnothwendigkeit macht, den bestimmenden Beweggrund sein zu lassen, statt eben nur zu zahlen, weil man muß. Durch γάρ aber hat der Apostel diese Ermahnung rückwärts angeschlossen, um bemerklich zu machen, daß er die Natur der Nothwendigkeit des Unterthanengehorsams als einer Gewissensnothwendigkeit um deswillen dargethan hat, weil er dasjenige, was die Unterthänigkeit mit sich bringt, auch das Aeußerlichste und Gesetzlichste, um der sittlichen Natur des obrigkeitlichen Amts willen gethan wissen will[2]).

Wäre διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε ein Aussagesatz, so müßte befremden, daß der Apostel hinterher zu eben dem ermahnt, wovon er so eben gesagt hat, daß die Leser es thun. Nun es aber Imperativsatz ist, so begreift sich, daß er von der Weisung, wie man innerlich zu den Trägern des obrigkeitlichen Amts stehen solle, nachdem er gezeigt hat, daß selbst das Steuernzahlen eine Bethätigung solcher Sinnesweise sein müsse, zu der verwandten Ermahnung übergeht, ihnen allen wirklich zu geben, was man ihnen je nach der Besonderheit ihrer amtlichen Stellung schuldet. Ein Participium ausfindig zu machen, welches er hinter τῷ τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμήν überall gleicher Weise hinzugedacht hat, dürfte unmöglich sein[3]): er begnügt sich, wie so oft, mit einem Ausdrucke, welcher nur eben zureicht, um wissen zu lassen, was er meint. Die Aufzählung aber unterscheidet erstlich im Anschlusse an das Nächstvorhergegangene zweierlei Art der Erhebung von Abgaben, indem φόρος die Abgabe ist, die man als Angehöriger des Gemeinwesens, τέλος die Abgabe, die man im Handel und Wandel zu entrichten hat. Und zweitens unterscheidet sie zweierlei Art des persönlichen Bezeigens, nämlich Furcht gegenüber dem, welcher Macht hat zu strafen, und Ehrerbietung gegenüber dem, welcher in Würden steht. Denn vor

[1]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 135. [2]) vgl. z. 6, 19. [3]) gegen Fritzsche u. A.

Digitized by Google

Strafe sich fürchten ist ein blos leidentlicher Zustand, aber die Strafgewalt fürchten ein dem Verhältnisse zu ihr entsprechendes sittliches Verhalten. Daß Ehrerbietung weniger sei, als Furcht, kann man nicht sagen[1]). Sie verhalten sich zu einander nur wie Würde und Gewalt.

Abschließende Ermahnung zur Nächstenliebe und Selbstheiligung. 13, 8—14.

Von der Ermahnung, den in obrigkeitlichem Amte Stehenden zu geben, was man ihnen je nach Beschaffenheit desselben schuldet, ergab sich leicht der Uebergang zu der allgemeinern Ermahnung, Jedem überhaupt zu leisten, was man ihm schuldet, somit aber die Rückkehr von dem, was in jener sonderlichen Beziehung, zu dem, was überhaupt christliche Pflicht ist. Denn das Ganze derselben faßt der Apostel in V. 8—10 einerseits und V. 11—14 andererseits zusammen. „Schuldet Niemandem Etwas, ruft er den Lesern zu, ausgenommen die gegenseitige Liebe". Was man Einem schuldet, das soll man ihm nicht schulden, also nicht schuldig bleiben. Da dieß nur von der einzelnen Leistung gelten kann, mit der man einzelne Schuld abträgt, so konnte nicht blos, sondern mußte die gegenseitige Liebe ausgenommen werden, weil es sonst den Anschein hatte, als ob die Pflichterfüllung gegen den Nächsten in solchen einzelnen Leistungen aufgehe. *Τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* ist das ausgenommene Objekt von *ὀφείλετε*, und nicht ist ausgenommen, daß man sich gegenseitig zu lieben für Pflicht achte und anerkenne[2]), geschweige daß *ὀφείλειν τι* überhaupt heißen sollte Etwas schuldig zu sein meinen, wornach die Ermahnung dahin lauten würde, man solle nicht meinen dem Andern Etwas schuldig zu sein außer Liebe[3]). Die Liebe ist vielmehr das Einzige, was man dem Andern schuldig bleiben darf, weil man sie ihm schuldig bleiben muß, durch keine einzelne Leistung diese Schuld abzahlen kann. In der Stetigkeit der Liebe ist nämlich alles einzelne Gebot aufgehoben, oder, wie der Apostel es ausdrückt, wer lieb hat, der hat das andere Gesetz erfüllt. Denn *τὸν ἕτερον* hängt nicht von *ἀγαπῶν* ab, in welchem Falle sicherlich *ὁ γὰρ τὸν ἕτερον ἀγαπῶν τὸν νόμον πεπλήρωκεν* geschrieben stände, sondern *ὁ ἕτερος νόμος* ist, wie das Folgende zu erkennen gibt, das anderweitige, das übrige Ge-

[1]) gegen Meyer u. A. [2]) so Fritzsche, Krehl. [3]) Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

ſetz, indem ἕτερος[1]) wie ἄλλος[2]) mit Artikel und Subſtantivum den Reſt einer Geſammtheit mit Ausſchluß eines genannten einzelnen Theils bezeichnen kann[3]). Πεπλήρωκεν heißt es, weil das Lieben nicht etwa nur mit ſich bringt, daß man nun alles thut, was ſonſt im Geſetze geboten iſt, ſondern dieſes einzelne Thun alles ſchon hinter ſich hat. Die Liebe iſt über die einzelnen Forderungen des Geſetzes hinaus und ſchließt ſie als erfüllte in ſich. Eine unrichtige Wendung gibt man dem Gedanken, wenn man ſagt, wer lieb hat, der habe damit alle ſeine Schuldigkeiten erfüllt und ſei nun Niemandem mehr Etwas ſchuldig[4]). Denn der Apoſtel ſtellt ja die Liebe gerade als das Einzige dar, was man dem Andern immer ſchuldig bleiben darf.

Die Folge, in welcher die einzelnen Verbote aufgeführt werden, die ſich auf das Verhalten gegen den Nächſten beziehen, die gleiche wie Marc. 10, 19 und Luc. 18, 20, dürfte ihren Grund darin haben, daß das Verhältniß von Mann und Weib nach der Schöpfungsordnung früher iſt als das von Menſch und Menſch, hinwieder aber das Leben des Menſchen höher ſteht als ſein Gut, von deſſen Stehlen dann zurückgegangen wird auf das Begehren darnach. Bei dem erſten der genannten Verbote iſt übrigens nicht zu überſehen, daß μοιχεύειν wie נָאַף Verletzung des ehelichen Verhältniſſes überhaupt bedeutet, ſei es des eigenen oder eines fremden; wornach alſo unter dem Nebenmenſchen, welcher durch ſolche Sünde geſchädigt wird, ebenſowohl das eigene Weib gemeint ſein kann, als der Mann einer Andern. Von allen ſolchen einzelnen Geboten heißt es nun, daß ſie ſich als in ihre Summe zuſammenſchließen in das eine, den Nächſten zu lieben wie ſich ſelbſt. In wie fern dieß, ſagt der Satz ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται, welcher nicht mit dem nachfolgenden verbunden und weder ein zweiter Beweis für die Wahrheit, daß die Liebe des Geſetzes Erfüllung iſt, ein Beweis aus dem Inhalte des Geſetzes, nachdem ein erſter aus der Form deſſelben vorhergegangen[5]), noch auch eine nochmalige, nur ins Kurze gezogene

[1]) vgl. z. B. Xenoph. Cyrop. 3, 3, 1. [2]) vgl. 2 Makk. 12, 21; Xenoph. mem. 1, 2, 5; anab. 3, 3, 9. [3]) vgl. Roſt Gramm. S. 436. [4]) ſo Philippi. [5]) ſo Baumgarten-Cruſius.

Digitized by Google

Begründung jener Wahrheit[1]) sein will. Wenn die Liebe dem Nächsten Böses überhaupt nicht thut, so thut sie ihm auch das einzelne Böse nicht, was die einzelnen Gebote ihm anzuthun untersagen, und fassen sich also sie alle in das eine Gebot der Nächstenliebe zusammen. Daß der Apostel nur die Verbote darin aufgehen läßt, kann eben so wenig befremden, als daß er nur den auf das Verhalten gegen den Nächsten bezüglichen Theil des Gesetzes in Betracht zieht. Denn daß der, welcher den Andern lieb hat, ihm Gutes thut, versteht sich von selbst. Es handelt sich also nur darum, daß er ihm das Böse nicht thue, das im Gesetze verboten ist. Die Liebe aber, welche der Apostel von dem Gläubigen fordert, ist aus dem Grunde immer die Nächstenliebe, weil sich die Liebe zu Gott da von selbst versteht, wo man an den Vater Jesu Christi glaubt, während die Nächstenliebe dieses Glaubens Bethätigung ist[2]). In diesem Sinne gilt für den Gläubigen der Satz *πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη*, welcher nun nicht blos Folgerung aus dem nächstvorhergegangenen, sondern Abschluß alles dessen ist, was er zur Begründung des Satzes *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν* gesagt hat, mit welchem jener um so mehr in Eins zusammentrifft, als *πλήρωμα* nicht die Handlung des Erfüllens, sondern der Thatbestand der vorhandenen Erfüllung ist[3]).

An den durch solche Rückkehr in den Anfang in sich abgeschlossenen Abschnitt von der Nächstenliebe als der Gesetzeserfüllung reiht sich ein anderer, zu dessen besserer Anfügung der Apostel den vorhergehenden mit dem sonst entbehrlichen Satze *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη* abgeschlossen hat. Mit *καί* sehen wir ihn das, was folgt, an den in diesem Satze zusammengefaßten Gedanken des vorigen Abschnittes als etwas Hinzukommendes anfügen. Denn unmöglich kann *καὶ τοῦτο* im Sinne eines „und zwar" zusammengehören, da *τοῦτο* nimmermehr auf den Imperativsatz des 8. Verses[4]), geschweige gar auf alles von 12, 1 an[5]), sondern nur auf den unmittelbar vorhergegangenen Satz zurückweisen könnte, in welchem Falle ein Gedanke folgen müßte, welcher sich auf die That-

[1]) so z. B. Meyer, de Wette, Krehl. [2]) vgl. z. Gal. 5, 14 S. 183. [3]) vgl Meyer. [4]) vgl. Krehl. [5]) so z. B. Bengel, Flatt, Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

sache bezöge, daß die Liebe Gesetzeserfüllung ist, also ein ganz anderer Gedanke, als der wirklich und zwar in einem zu solchem Anschlusse untauglichen Participialsatze folgt. Aber selbst angenommen, τοῦτο könnte auf jenen Imperativsatz zurückweisen, so würde auch zu solchem Anschlusse das Folgende nicht passen, da es zu dem Gebote der Nächstenliebe in keinerlei Beziehung steht; denn der Inhalt des Participialsatzes, welcher zunächst folgt, gibt sich offenbar nicht für einen Beweggrund zur Nächstenliebe[1]), sondern für Einleitung der in V. 12 folgenden wesentlich andern Ermahnung. Apposition zu τοῦτο kann τὸν καιρόν[2]) freilich auch nicht sein, daß man übersetzte „auch dieses wissend, nämlich die Zeit". Denn mag man τοῦτο auf τὸν καιρόν oder auf ὅτι voraus hinweisen lassen, immer wäre entweder τοῦτο überflüssig, oder τὸν καιρόν. Wohl aber kann τὸν καιρόν Objekt des auf ὅτι hinweisenden τοῦτο εἰδότες in der Art sein, daß es heißt „und diese Kenntniß der Zeit habend, daß" oder „und die Zeit so kennend, daß"[3]). Der Christ hat eine Kenntniß der Gegenwart, vermöge deren er weiß, daß es für ihn Zeit ist, sofort und unverweilt[4]) sich aus dem Schlafe aufzuraffen[5]). Mit dem Infinitivsatze nämlich gehört ἤδη jedenfalls zusammen, obgleich es, aber eben mit nachdrücklicher Betonung, überwiegenden Zeugnissen zufolge seine Stelle vor ἡμᾶς hat.

Des Apostels Meinung kann nun aber doch unmöglich dahin gehen, daß die Christen überhaupt in einem Schlafe liegen, den sie jetzt, wo er dieß schreibt, abschütteln müssen. Nur so weit sie noch unbedacht dahinleben, ist es Zeit, daß sie sich aufraffen, und nur das Verständniß der Gegenwart, vermöge dessen man weiß, daß es dazu für Jeden die höchste Zeit sei, eignet Allen, nicht aber trifft sie alle der Vorwurf, das noch nicht gethan zu haben, was an der Zeit ist. Dann können aber auch die beiden asyndetisch neben einander gestellten, weil wesentlich gleichbedeutenden Sätze, welche die Wahrheit bestätigen, daß solches an der Zeit sei, unmöglich besagen wollen, daß die Offenbarung des Heils um so

[1]) gegen Reiche, Fritzsche, Rückert, Meyer, Tholuck, de Wette, Philippi u. A. [2]) so noch Krehl. [3]) vgl. Wunder z. Soph. Oed. R. 42. [4]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 235 ff. [5]) vgl. LXX Gen. 29, 7.

Digitized by Google

viele Jahre näher gerückt sei, als seit der Zeit, wo der Apostel und seine Leser oder vielmehr die Christen überhaupt gläubig geworden, verflossen seien. Das hieße mit anderen Worten: weil von der Zeit, nach deren Ablauf das Heil erscheinen wird, ein größerer oder kleinerer Theil zwischen der Bekehrung der einzelnen Christen und zwischen dem gegenwärtigen Augenblicke verflossen ist, so ist es jetzt hohe Zeit, daß sie unverweilt vom Schlafe aufstehen. Da aber hiemit nichts Anderes gemeint wäre, als daß die Offenbarung des Heils mit jedem Tage näher rückt, so wäre nicht abzusehen, in wie fern gerade jetzt die Zeit darnach angethan sein soll, zur Abschüttelung des Schlafs aufzufordern, oder was die Erinnerung, daß seit der Bekehrung der Einzelnen mehr oder weniger Jahre verflossen sind, für die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks austragen soll. Wenn der Apostel die gegenwärtige Zeit — denn νῦν verhält sich zu ἤδη wie die Linie zum Punkt[1]) — mit derjenigen, wo er und die anderen Christen gläubig geworden sind, in der Beziehung vergleicht, daß er sagt, das Heil sei ihnen — denn mit ἐγγύτερον ist ἡμῶν seiner Stellung nach zu verbinden[2]) — jetzt näher, als damals; so kann er nicht sagen wollen, daß es damals überhaupt, sondern nur, daß es ihnen, dann aber doch gewiß nicht, daß es ihnen um etliche Jahre ferner gewesen sei, als jetzt. Vielmehr ist ihnen damals das Heil eben damit, daß sie gläubig wurden, nahe getreten, steht ihnen aber jetzt, nachdem sie gläubig sind, um so viel näher. Oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Nacht, in welcher sie das Wort vom Heil vernommen haben und in welcher sie jetzt der Offenbarung desselben entgegenharren, ist ihrem Ende näher geschritten, und der Anbruch des Tags, welcher das Heil bringt, steht nahe bevor. Denn es liegt zwischen ihrem Glaubensstande, mit dessen Eintritte Mitternacht für sie vorüber war, und zwischen der Verwirklichung ihrer Glaubenshoffnung Nichts mehr dazwischen. So ist die Gegenwart beschaffen, in der sie leben. Da ist es denn freilich Zeit, den Schlaf abzuschütteln und aufzustehen oder, wie sich der Apostel in dem hinter den Zwischensätzen mit οὖν angefügten Nachsatze[3])

[1]) nach Hartung a. a. O. S. 235. [2]) vgl. Meyer. [3]) vgl. Hartung a. a. O. II. S. 22 f.

Digitized by Google

ausdrückt, das Thun, welches der Finsterniß angehört, nämlich Schlafen und Träumen und dergleichen, von sich abzuwerfen[1]). Aber nicht wie ein Nachtgewand, das man mit einem andern Kleide vertauscht[2]), an welche Vergleichung weder das Objekt von ἀποθώμεθα, noch der Gegensatz τὰ ὅπλα τοῦ φωτός denken läßt[3]), der vielmehr die Vorstellung an die Hand gibt, daß der unbekleidet vom Schlaf Erstandene die Rüstung anthut, in welcher der Kampf des Lichts gegen die Finsterniß gestritten sein will[4]).

Wie am Tage, fährt der Apostel fort, laßt uns wandeln, wohlanständig. Um uns her nämlich ist und bleibt es Nacht, so lange der gegenwärtige Weltzustand dauert; aber da wir dem Tage des Heils bereits angehören, auf dessen Anbruch wir warten, so müssen wir Kinder des Lichts wandeln wie am Tage. Das natürliche Schamgefühl verbietet, am hellen Tage zu thun, was man sich etwa im Dunkel der Nacht erlauben würde. Zu dieser Wohlanständigkeit des natürlichen Menschen verhält sich die des Christen, wie sich das Tageslicht, welchem er angehört, zu dem geschöpflichen verhält. Einem Wandel, welcher hievon das Widerspiel wäre, indem er, wie die adverbialen Dative ihn schildern, im wüsten Treiben der Genußsucht, der Geschlechtslust, der Gehässigkeit verliefe, stellt der Apostel das Gebot entgegen, den Herrn Jesum Christum anzuziehen, und das Verbot, für das Fleisch eine Fürsorge zu pflegen, welche Begierden wirkt; ersteres im Gegensatze gegen die sittliche Blöße des natürlichen Menschen, bei welcher ein Wandel in Wohlanständigkeit nicht möglich ist, weshalb der Christ ebenso seinen Wandel in der Welt, wie der Mensch sein Verhältniß zu Gott[4]), in Jesu Christo muß beschlossen sein lassen; und letzteres im Hinblicke auf die sündhafte Begehrlichkeit der leiblichen Natur, in welcher der Christ sein derzeitiges Leben führt und für welche er also Sorge tragen muß, wodurch er immer in Gefahr ist, Begierden anheimzufallen, die sein Leben in Christo durchbrechen. Alles aber in V. 11—14 ist Ermahnung auf Grund des christlichen Heilsstandes, wie er zwischen der Bekehrung zum Glauben

---

[1]) vgl. Kol. 3, 8. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. 1 Thess. 5, 8; Eph. 6, 11 ff.
[4]) vgl. Gal. 3, 27.

Digitized by Google

und zwischen der Verwirklichung des in diesem Glauben schon gegenwärtigen Heils zwischeninne liegt, weshalb er in einem dem entsprechenden Wandel der Selbstheiligung bewährt sein will. Es ist dieß die andere Seite zu der in V. 8—10 vorhergegangenen Ermahnung zur Liebe des Nächsten, welche der Apostel im Rückblicke auf das erfüllt sein wollende Gesetz, das eben in ihr erfüllt ist, eingeschärft hat. Rückwärts auf die Forderung des Gesetzes und vorwärts auf den Tag des Heils weisend hat er eine Liebe anbefohlen, welche der erstern, und eine Selbstheiligung, welche dem letztern entspricht, und auf diese Art seine auf das christliche Verhalten bezügliche Ermahnung, die er 12, 1 f. mit der doppelten Weisung eröffnet hatte, das leibliche Leben Gotte zu weihen und sich der Welt als neuen Menschen darzustellen, nunmehr mit einer in umgekehrter Ordnung gleichartigen doppelten Weisung beschlossen.

Ermahnung zu brüderlichem Verhalten gegen solche, die aus Glaubensschwachheit meinen, dieser oder jener Speise sich enthalten zu müssen. 14, 1—8.

Denn nachdem der Apostel bisher Ermahnungen ausgesprochen hat, welche dem Christen, sei es in seiner christgemeindlichen Stellung 12, 3—8, sei es im Verkehr mit den Einzelnen und in den verschiedenen Lebenslagen 12, 9—21, sei es endlich in seiner Zugehörigkeit zum staatlichen Gemeinwesen 13, 1—7, immer aber dem Christen als solchem und allen gleicher Weise gelten; folgt jetzt 14, 1 ff. solches, was sich auf eine bei gleichen Christenstande verschiedene Weise christlichen Lebens bezieht. Es ist unrichtig, wenn man sagt, die Ermahnung, in der Sorge für die leiblichen Bedürfnisse nicht zu weit zu gehen, leite den Apostel auf gewisse den Fleischgenuß betreffende Uneinigkeiten in der Gemeinde[1]), oder er gehe von einer falschen Pflege des Leibes auf eine falsche Askese über[2]). Mit der Frage der Pflicht, daß man für den Leib oder wie man nicht für ihn sorgen solle, hat er es im Folgenden gar nicht zu thun, wie gleich an den ersten Worten des Abschnitts ersichtlich ist[3]). Eher könnte man sagen, er gehe von dem, was Pflicht, zu solchem über, was Sache der Sitte ist[4]). Allein auch die Sitte, Fleisch zu essen oder nicht zu essen, beschäftigt ihn nicht

[1]) so Tholuck. [2]) so Olshausen, Meyer, Philippi. [3]) vgl. Reithmayr. [4]) so Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

an sich, sondern nur sofern die in dieser Hinsicht bestehende Verschiedenheit Ursache unbrüderlichen Verhaltens wurde, wornach es sich also auch im Folgenden um eine Pflichtsache handelt. Einen Anschließungspunkt gewähren die letzten Worte des vorhergehenden Abschnitts lediglich in der Art, daß der Leser unter dem Eindrucke der Ermahnung, welche das in Betreff der Befriedigung des leiblichen Bedürfnisses Wesentliche eingeschärft hat, an diejenige kommt, die sich auf die falsche Behandlung einer an sich gleichgültigen Verschiedenheit der Leibespflege bezieht.

Zunächst lautet sie übrigens viel allgemeiner. Denn der Satz, zu welchem der Apostel mit δέ übergeht, handelt von dem Verhalten gegen den, welcher irgendwie an Glaubensschwäche leidet. Daß ἀσθενεῖν τῇ πίστει hier etwas Anderes sei als 4, 19, ist eine Behauptung, deren Berechtigung um so mehr dem Zweifel unterliegt, je weniger sich eine Beziehung auf Vorhergehendes nachweisen läßt, durch welche der Begriff πίστις eine Einschränkung erlitte oder eine Näherbestimmung erhielte; und eigenbeliebig ihn einzuschränken oder näher zu bestimmen, wie etwa, daß die sittliche Ueberzeugung in Betreff des Erlaubten oder Unerlaubten[1]), die Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit einer Handlungsweise[2]), die συνείδησις von 1 Kor. 8, 7[3]) zu verstehen sei, geht eben nicht an. Ἡ πίστις schlechtweg heißt im Sinne des Apostels nichts Anderes, als die Zuversicht, welche dessen gewiß ist, an den geglaubt sein will, und dessen gewiß ist, was er geglaubt wissen will; und wenn sonst unterschieden werden mag, ob sich diese Zuversicht auf das Verhältniß des Glaubenden zu Gott überhaupt oder auf irgend ein Einzelnes bezieht[4]), so ist an Letzteres im vorliegenden Falle nicht zu denken, weil auf Einzelnes, bezüglich dessen Glaubensschwäche stattfindet, erst hinterher die Rede kommt, vorerst aber die Ermahnung ganz allgemein dahin lautet, denjenigen, welcher am Glauben schwach, also dessen auf Christum gegründete Zuversicht zu Gott nicht kräftig genug ist, willig und freundlich an sich zu nehmen[5]). Dieses zunächst für sich bestehende Gebot zieht das aus ihm zu vervollständigende Verbot μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν

[1]) so z. B. Fritzsche, Meyer. [2]) so Baumgarten-Crusius. [3]) so z. B. de Wette. [4]) vgl. z. 1 Kor. 12, 9 S. 281. [5]) vgl. 11, 15.

Digitized by Google

nach sich: ein Verhältniß, welches unrichtig ausgedrückt wird, wenn man umschreibt „so jedoch, daß“[1]), indem es auf diese Weise den Anschein bekommt, als wenn die Erfüllung des Gebots, welches dann aber mehr einer Erlaubniß ähnlich sieht, vor einer sich leicht damit verbindenden Verirrung bewahrt werden sollte. Da der Verneinungssatz ohne Partikel angefügt ist, so muß er etwas verbieten, was nicht Platz greifen könnte, ohne die Erfüllung des Gebots auszuschließen. Der Fall ist nur darin ein anderer, als 13, 13, daß εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν dem προσλαμβάνεσθε selbst und nicht einer adverbialen Näherbestimmung desselben gegenübersteht, während es doch von diesem Verbum ebenso abhängen muß, wie 13, 14 εἰς ἐπιθυμίας von πρόνοιαν ποιεῖσθε[2]). Aber daraus erhellt nur, daß des Apostels Meinung ist, ein solches προσλαμβάνεσθαι wäre eben kein προσλαμβάνεσθαι. Denn jedenfalls heißt μὴ εἰς „nicht so, daß“ und nicht „so, daß nicht“[3]), wie es diejenigen nehmen, welche damit angefügt sein lassen, was durch das προσλαμβάνεσθαι verhütet werden wolle. Worauf es bei dem προσλαμβάνεσθαι nicht abgesehen sein soll, ist gesagt, oder, genauer noch, daß die wirkliche Erfüllung des Gebots eine andere, als die mit εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν ausgedrückte, daß letztere Weise, es zu erfüllen, durch die wirkliche Erfüllung ausgeschlossen ist. Was nun aber den Sinn des Ausdrucks διακρίσεις διαλογισμῶν anlangt, so fragt sich vor allem, ob διάκρισις in dieser Verbindung seine Bedeutung von διακρίνεσθαι hat, woher es „Streit“[4]), nie aber „Zweifel“[5]), noch „Schwanken der Ungewißheit“[6]) bedeutet, oder von διακρίνειν, wornach es das Thun des Scheidens oder Unterscheidens[7]), oder Deutens[8]) oder Beurtheilens[9]) ist. Die Antwort auf diese Frage wird verschieden ausfallen, je nachdem man die Verbindung mit διαλογισμῶν auffaßt. Διαλογισμοί sind aber überall im biblischen Sprachgebrauche[10]) Gedanken, die man sich selber macht, daher eigene Gedanken in dem übeln Sinne des Gegensatzes gegen ein Denken, welches durch die im Gehorsam des Glaubens aufgenom-

[1]) gegen Rückert, de Wette, Meyer u. A. [2]) gegen Ewald. [3]) gegen Philippi. [4]) so hier noch Bisping. [5]) so hier z. B. Bengel, Philippi. [6]) so Olshausen. [7]) wie z. B. Hebr. 5, 14. [8]) wie z. B. Symm. Gen. 40, 8. [9]) wie z. B. 1 Kor. 12, 10. [10]) auch 1 Tim. 2, 8.

Digitized by Google

mene göttliche Wahrheit gewirkt wird. Solche Gedanken können nun hier, wo es sich um den Verkehr zwischen Personen handelt, nicht Subjekt eines διακρίνειν oder διακρίνεσθαι, sondern nur Objekt eines διακρίνειν sein. Ist aber dieß das Genitivverhältniß der beiden Begriffe διακρίσεις und διαλογισμοί — denn Eigenschaftsgenitiv könnte διαλογισμῶν nur dann sein, wenn es ein Adjektiv bei sich hätte —[1]); so kann ersterer nur im Sinne des Beurtheilens gemeint sein, und wird also das, worauf es nicht hinauskommen soll, wenn der Glaubenskräftige den Glaubensschwachen an sich nimmt, um brüderlich mit ihm zu verkehren, eine urtheilende Besprechung solcher Gedanken sein, die man sich selbst macht[2]). Solche Gedanken bringt der Glaubensschwache mit. Wenn nun der Glaubenskräftige sich vermüßigt achtet, sie zum Gegenstand seiner Beurtheilung zu machen, so thut dieß der brüderlichen Gemeinschaft Eintrag, ohne die Glaubensschwäche zu heilen. Denn gesetzt auch, daß dem Andern seine Gedanken dadurch erschüttert oder benommen werden, so erstarkt doch sein Glaube nicht.

Je selbstständiger sich das Verbot μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν an das Gebot τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε anreiht, desto bequemer leitet es zu dem über, was nun folgt. Denn nur ein Beispiel von Glaubensschwäche ist es, wenn der Apostel von solchen sagt, welche Gemüse essen, weil sie den Glauben der Andern nicht haben, um Alles ohne Ausnahme zu essen. Der Unterschied nämlich zwischen der Verbindung von πιστεύειν mit einem Infinitiv, wie sie hier und wie sie etwa Akt. 15, 11 sich findet, ist kein anderer, als daß der Infinitivsatz das eine Mal einen Satz mit ἵνα, das andere Mal einen mit ὅτι vertritt[3]). Nicht ein Glaube, Alles essen zu dürfen ist gemeint, was ohne ἐξεῖναι nicht ausgedrückt sein könnte[4]), sondern ein Glaube, welcher macht, daß man Alles ißt. Hinwieder aber nicht so, daß πιστεύειν nichts weiter wäre als sich Etwas getrauen[5]), wofür der sonstige Gebrauch des Verbums keinen Beleg bietet. Vielmehr ist es die in Christo gegründete Zuversicht zu Gott, welche macht, daß derjenige, dem sie in

[1]) wie Jac. 2, 4. [2]) vgl. Fritzsche, Meyer. [3]) vgl. Buttmann Gramm. d. neutest. Sprachgebr. S. 235. [4]) gegen Reiche u. A. [5]) so Rückert, de Wette, Fritzsche.

Digitized by Google

voller Kräftigkeit einwohnt, Alles ohne Unterschied ißt. Wie könnte sonst ὁ ἀσθενῶν, wozu sich doch τῇ πίστει ergänzt, den Gegensatz bilden? Die Schwäche, welche dem Andern zugeschrieben wird, kann ja nicht eine Schwäche der Zuversicht, Alles zu essen, sondern nur eine Schwäche der Zuversicht sein, welche den Erstern über den Unterschied der Speisen hinweghebt, wozu sie bei ihm, bei dem Andern aber nicht stark genug ist. Da soll denn der Erstere den Letztern nicht darum geringschätzen, weil er nicht ißt, was er bei kräftigerm Glauben essen würde.

Diese haben kein Recht, die Anderen für schlechtere Christen zu achten, weder im Hinblick auf sie, 14, 3—8.

Hingegen aber, fährt der Apostel fort, wenn anders ὁ δέ die richtige Lesart ist, und geht damit über die bisherige Ermahnung des Glaubenskräftigen hinaus, hingegen soll auch der, welcher nicht ißt, den, welcher ißt, nicht richten, nicht darauf hin, daß er ißt, ein Urtheil über sein Christenthum fällen nach eigenem Ermessen. Und bei dieser Ermahnung bleibt er nun vorerst. Denn nicht nur das αὐτόν des Satzes ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο kann nur auf τὸν ἐσθίοντα sich beziehen[1]), sondern auch mit ἀλλότριον οἰκέτην muß er und nicht auch der Andere gemeint sein[2]); so gewiß der Apostel, wie man V. 10. sieht, die Begriffe ἐξουθενεῖν und κρίνειν auseinanderhält: wie sie denn auch auseinandergehalten sein wollen, da es etwas wesentlich Verschiedenes ist, Einen um der Schwäche seines Glaubens willen geringschätzen und die Ernstlichkeit seines Christenthums beanstanden. Nur zu einem Verbote des Letztern passen auch die Sätze, welche das Verbot begründen. Denn daß Gott Einen an sich genommen hat, um in freundlichem Verhältnisse zu ihm zu stehen und ihn gleichsam in seinem Hause zu haben[3]), ist ein Beweis, daß er Gotte recht ist. Steht er nun in Folge dessen im Dienste Gottes, so kann es nur darauf ankommen, daß er dem recht ist, in dessen Dienste er steht, und kann Niemand sonst einen Beruf haben, ihn seiner Beurtheilung zu unterziehen und ihn nach eigenem Maßstabe zu messen. Der Satz ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο will nämlich nicht für sich allein genommen sein, sondern steht zu der Frage σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην in einem Verhältnisse wie des Vordersatzes zum Nach-

[1]) gegen Reiche u. A. [2]) gegen Tholuck u. A. [3]) vgl. Ps. 65, 5 LXX.

Digitized by Google

satze: wornach der Herr, als dessen Dienstmann der in Rede stehende Christ angesehen sein will, eben der Gott ist, welcher ihn an sich genommen hat, indem es sich von selbst versteht, daß er damit in ein Dienstverhältniß zu Gott gekommen ist[1]). Ob er dann in diesem Dienstverhältnisse steht oder dahinfällt, also die ihm damit eingeräumte Stellung durch Rechtverhalten behauptet oder durch Mißverhalten verliert, das ist, wie der Dativ τῷ ἰδίῳ κυρίῳ besagt, in so fern Gottes Sache, als er der Herr ist, in dessen Dienste es geschieht, und also kein Mensch sich eigenmächtig darum anzunehmen hat, gleich als ob es sich um seinen Schaden oder Vortheil handelte. Vom Bestehen im Gerichte στήκειν zu fassen[2]), verträgt sich mit dem sonstigen Gebrauche von πίπτειν nicht, und hat den folgenden Satz gegen sich, in welchem dann, was doch unmöglich ist, die Gerechtsprechung als eine That der göttlichen Macht bezeichnet wäre, die man wohl gar darein gesetzt hat, daß der Richter genügende Entschuldigungsgründe werde finden können[3]). Stehen bleiben[4]) heißt es, wird er; denn der Herr, nämlich der Herr, dessen Knecht er ist, also Gott, obgleich ὁ θεός nicht das ursprünglich Geschriebene sein dürfte[5]), ist vermögend, ihn stehen zu machen. Man braucht sich also nicht darum anzunehmen, gleich als ob der im Dienste Gottes Befindliche zu Falle kommen müßte, wenn man nicht darnach sähe, wie es mit ihm steht. Er wird ohne dieß in seinem Stande verbleiben, so gewiß er einem Herrn dient, welcher das kann, was wir ja doch nicht können, nämlich machen, daß er darin verbleibe.

Wenn wir recht gesehen haben, so ist alles, was bis hieher auf den Satz ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω gefolgt ist, Begründung dieses Verbots. Aber auch mit V. 5 geht der Apostel von dem hiemit eingeschlagenen Wege nicht ab und nicht über zu einem andern strittigen Punkte, wie man sagt[6]). Man hat, indem man so sagte, nicht genug beachtet, daß von diesem angeblich zweiten Streitpunkte weiterhin gar keine Rede mehr ist, sondern nur von Essen und Nichtessen, und hat die Frage nach der Zulässigkeit des γάρ, welches in mehreren der ältesten Handschriften,

[1]) gegen Meyer. [2]) so Reiche, Köllner, Tholuck, Philippi, Bisping u. A. [3]) so Tholuck. [4]) vgl. Matth. 12, 25. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. dagegen Rückert.

Digitized by Google

auch der sinaitischen, den 5. Vers mit dem vorhergehenden Satze verknüpft, allzu sehr außer Augen gesetzt. Wenn bemerkt worden ist, dieses γάρ erscheine um so verdächtiger, je passender es sein würde[1]), so dürfte die Gegenbemerkung berechtigt sein, daß der Zusammenhang, in welchem es den 5. Vers mit dem Satze δυνατεῖ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν bringt, keineswegs sofort deutlich ist, sondern erst dann verständlich wird, wenn man diesen Vers nur als erstes Glied einer Reihe von Sätzen, also nicht ihn für sich, sondern vielmehr die damit eingeleitete Gedankenreihe an jenen Satz angeknüpft sein läßt, so daß sich die Beseitigung des γάρ viel leichter begreift, als seine Einschaltung. Keinen Falls aber geht der Apostel dazu über, einen zweiten Streitpunkt zu besprechen. Vielmehr dient ihm der Hinweis auf die Verschiedenheit, deren er jetzt Erwähnung thut, lediglich dazu, den auf gewisse Speisen sich Beschränkenden das Unrecht klar zu machen, welches sie begehen, wenn sie deshalb, weil die Anderen alle Speise ohne Unterschied genießen, über deren sittlichen Stand ungünstig urtheilen. Der Eine, heißt es, κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, der Andere κρίνει πᾶσαν ἡμέραν. Diese Sätze dadurch zu vervollständigen, daß man ἡμέραν aus dem Objekte als Prädikat entnimmt[2]), entbehrt der sprachlichen Berechtigung und gibt keinen verständigen Sinn, indem es sich nicht darum handeln kann, ob man jeden Tag ohne Unterschied für einen Tag, sondern ob man jeden dem andern gleich achtet. Etwas gutheißen oder sich für Etwas entscheiden kann aber unmöglich eine Bedeutung von κρίνειν sein[3]), nachdem dieses selbe Verbum, wie ja eben hier unmittelbar vorher, ein Urtheil der Verurtheilung bedeuten kann: seine wirkliche Bedeutung muß eine zwischeninne liegende sein, die nur durch den Zusammenhang so oder so bestimmt wird. Und so ist es auch. Wenn wir auf die Grundbedeutung von κρίνειν zurückgehen, so heißt es Einen oder Etwas einzeln und sonderlich ins Auge fassen, daher dann entweder besondern oder urtheilen. Wer nun einen Tag im Unterschiede vom andern, also mehr als den andern[4]), zu seinem Augen-

---

[1]) so Fritzsche. [2]) so z. B. Philippi. [3]) gegen Rückert, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Meyer, Tholuck u. A. [4]) vgl. Luc. 13, 2. 4.

Digitized by Google

punkte macht, der denkt von ihm anders und höher, als vom andern; wer dieß dagegen mit jedem ohne Unterschied thut, der denkt von allen gleich. Bei dieser Fassung des κρίνειν begreift sich von selbst, daß der Apostel dasselbe, was er κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν nennt, nachher φρονεῖν τὴν ἡμέραν nennen kann. Denn wer einen Tag für verschieden achtet vom andern, der kümmert sich, wie der Artikel zu verstehen sein wird, welcher unmöglich den heiligen, den zu feiernden Tag bezeichnen kann[1]), um den jeweiligen bestimmten Tag, weil ihm daran liegt, was für ein Tag es ist. Der nun, sagt der Apostel, welcher zwischen den Tagen einen Unterschied macht, und der, welcher keinen macht, jeder von beiden mag in seinem Sinne, wie er die Sache ansieht und innerlich dazu steht, guter Zuversicht sein und aller Sorge, ob es so recht sei, ledig gehen. So sagt der Apostel, nicht befehlsweise, als ob man nur ja nicht irre oder bedenklich werden dürfe[2]), sondern ermuthigungsweise, indem sonst kein Aussagesatz wie das ohne Bindepartikel angereihte ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ folgen könnte. Man hat diesen Satz einen Spiegel zur Selbstbeschauung genannt[3]), oder den Apostel eine Voraussetzung damit aussprechen lassen, die jeder der beiden Theile dem andern gegenüber hegen soll[4]). Allein so lautet der Satz nun einmal nicht. Es heißt schlechthin, wer um den bestimmten Tag sich kümmere, was für ein Tag es sei, der thue dieß dem Herrn. Und da der Dativ κυρίῳ hier deshalb anders gemeint sein muß als im 4. Verse, weil dort von einem Vorgange die Rede war, hier dagegen ein Handeln gekennzeichnet wird; so heißt dieß, er thue es, zwar nicht dem Herrn zu Dienst[5]), was V. 7 f. eine zu enge Fassung des Dativs wäre, und auch nicht in dem Glauben, dem Herrn damit einen Dienst zu thun[6]), wohl aber sein Verhältniß zum Herrn, welchem er gehört, damit bethätigend. Hat es diese Bewandniß mit dem Thun dessen, welcher darauf achtet, was für ein Tag ist, so darf er allerdings seiner Sache sicher und gewiß sein und hat keine Ursache, Bedenken darüber Raum zu geben. Dann hat es aber auch seine Richtigkeit

[1]) gegen Meyer, Philippi. [2]) gegen Reiche, Krehl, de Wette, Philippi u. A. [3]) so Meyer. [4]) so Philippi. [5]) so z. B. Meyer. [6]) so z. B. Rückert.

Digitized by Google

mit dem Satze, an welchen wir den 5. Vers mit γάρ angeschlossen fanden, daß der Herr den, von welchem sein Mitchrist um deswillen ungünstig urtheilt, weil er des Glaubens ist, Alles ohne Unterschied zu essen, bei seinem Christenstande zu erhalten vermag. Denn von ihm gilt ebenso, wie von jenem, der auf den Tag achtet, daß er mit dem, was er thut, sein Verhältniß zum Herrn bethätigt: er macht es gleich jenem dem Herrn nicht etwa durch Untreue unmöglich, ihn bei seinem Christenstande zu erhalten.

Doch wir haben, um diesen Zusammenhang aufzuzeigen, schon in das, was folgt, vorgegriffen, während doch vor allem die Frage beantwortet sein will, was von der Aechtheit des Satzes καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ zu halten ist. Es ist dieß eine ganz ähnliche Frage, wie wir sie hinsichtlich der zweiten Hälfte von 11, 6 zu beantworten hatten. Das Gewichtsverhältniß der äußern Zeugnisse für und gegen die Aechtheit stellt sich fast ganz ebenso wie dort, und der Verdacht, daß der Satz zu vermeintlich nothwendiger Vervollständigung eingeschaltet worden sei, drängt sich hier noch stärker auf als dort. Entbehrlich ist er aber, ja, wenn man näher zusieht, störend[1]). Der Apostel hat sich zum Beweise dafür, daß der, welcher nicht ißt, keinen Grund hat, über den, welcher ißt, zu Gericht zu sitzen, indem der Herr diesen seinen Knecht gar wohl bei seinem Christenstande zu erhalten vermag, auf die Thatsache berufen, daß derjenige, welcher einen Tag höher hält als den andern, mit seinem Achten auf den Tag doch eben nur sein Verhältniß zum Herrn bethätigt. Von ihm sagt er solches, anstatt von dem, welcher Alles ohne Unterschied ißt, weil nur jener, nicht aber dieser etwas thut, was Ausfluß einer Gewissensbedenklichkeit ist; und andererseits sagt er es von ihm, anstatt von dem, welcher Bedenken trägt, Alles ohne Unterschied zu essen, weil Letzterer nur Etwas nicht thut, während für den zu leistenden Beweis das Beispiel eines Christen erforderlich war, welcher sich durch Gewissensbedenken bestimmen läßt, Etwas zu thun, was andere Christen nicht thun. Aber nicht um ihn handelt es sich bei dem Beweise, sondern um den, welcher alles ohne Unter-

[1]) gegen Philippi.

Digitized by Google

schied, also auch solches ißt, was zu essen ein Anderer Bedenken trägt. Daher sehen wir den Apostel hinter dem Satze *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ*, wenn der kritisch verdächtige Satz außer Betracht bleibt, von dem, welcher ißt, das Gleiche aussagen, wie von dem, welcher darauf achtet, was für ein Tag ist, so jedoch, daß er hier nicht unterläßt, eine Begründung dieser Aussage beizufügen, was im andern Falle nicht nöthig war, weil die Rücksichtnahme auf den Tag eine Gewissenssache ist, das Essen von Fleisch aber nicht. Daran, daß der, welcher ißt, für das, was er ißt, Gotte Dank sagt, erkennt man, daß auch sein Essen, wie bei dem Andern die Berücksichtigung des Tags, eine Bethätigung seines Verhältnisses zum Herrn ist. Und eben dieß gilt dann, wie der Apostel jetzt hinzufügen kann, während ein gleichartiger Satz hinter *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ* nicht am Platze gewesen wäre, auch von dem, welcher solches nicht ißt, was der Andere zu essen kein Bedenken trägt. Aber daß es auch von ihm gilt, bedurfte keiner Begründung[1]). Denn er ist es ja, welcher verwarnt werden soll, über den Andern zu Gericht zu sitzen, und nicht umgekehrt. Ihm mußte gesagt werden, daß es mit seinem Lassen eben nur die gleiche Bewandniß habe, wie mit dem Thun des Andern. Er bethätigt damit sein Verhältniß zum Herrn wie der Andere auch, und sagt Gotte Dank nach der Mahlzeit wie der Andere auch: was ist da also hinsichtlich der Christlichkeit für ein Unterschied zwischen ihm und jenem?

Daß nun alles, was als Bethätigung des Verhältnisses zum Herrn geschieht, recht gethan ist, versteht sich von selbst und wird also auf keinen Fall eine Rechtfertigung solchen Thuns im Folgenden zu erwarten sein[2]). Die Aussage vielmehr, daß des Christen Essen und Nichtessen Bethätigung seines Verhältnisses zum Herrn sei, eine Aussage, die man nimmermehr in eine Forderung, daß es dieß sein solle, umsetzen darf[3]), wird gerechtfertigt werden. Und sie findet ihre Rechtfertigung in der Geltendmachung der Thatsache, daß des Christen ganzes Leben und gleicherweise auch sein Sterben kein selbstisches und also dieser Gegensatz

[1]) gegen Rückert. [2]) gegen de Wette. [3]) wie z. B. Rückert.

Digitized by Google

vom Leben und Sterben, welcher über den des Essens und Nichtessens so weit hinausgeht, für sein Verhältniß zum Herrn gleichgültig ist. Man sagt nun zwar, das Sterben sei ein Widerfahrniß und nicht ein Akt der Freiwilligkeit, und folglich müsse auch das Leben als Zustand gemeint sein; wornach es also hieße, wir seien im Leben und Sterben nicht unser eigen, sondern, ob wir leben oder sterben, hänge vom Herrn ab[1]). Denn daß wir so von uns und unserm Leben und Sterben denken[2]), ist ja freilich den Worten fremd. Man müßte sich also dazu verstehen, eine logische Unklarheit in des Apostels Beweisführung zuzugestehen[3]) was immerhin besser wäre, als eine Doppelsinnigkeit anzunehmen, vermöge deren beiderlei Gedanken, daß unser Leben und Sterben vom Herrn abhängt und daß wir hienach im Leben und Sterben uns verhalten, in einander fließen[4]). Aber es ist erstens nicht zu übersehen, daß es heißt οὐδεὶς ἡμῶν, daß es also die Christen sind, von denen der Apostel sagt, ihrer keiner lebe und ihrer keiner sterbe sich selber. Vom Christen aber gilt gleicherweise, daß das Leben, in welchem er steht, kein bloßer Zustand, und daß der Tod, den er stirbt, kein bloßes Widerfahrniß ist. Ja es gilt von dem Menschen überhaupt, daß sein Leben nicht blos, sondern auch sein Sterben Sache seines sittlichen Verhaltens und in beidem sein sittlicher Stand so oder anders wirksam wird. Vom Christen verneint nun der Apostel, daß er in seinem Leben und Sterben, sofern es Sache seines sittlichen Verhaltens ist, auf sich selbst gerichtet sei und also sein Leben so führe, daß er nur dem Zuge seines selbstischen Ich folgt, und den Tod so erleide, daß er ihn eben nur als das Ende seines selbstischen Daseins hinnimmt. Auf den Herrn ist er gerichtet mit seinem Leben und Sterben, läßt beides Bethätigung seines Verhältnisses zum Herrn sein, welchem zu dienen er lebt und welchem im Todeszustande anzugehören er stirbt, so daß es für sein Verhältniß zum Herrn keinen Unterschied macht, ob er lebt oder stirbt. Ist dem aber so, wie sollte dann, ob er ißt oder nicht ißt, einen Unterschied machen

---

[1]) so z. B. Reiche, Rückert, de Wette. [2]) so Fritzsche. [3]) wie Rückert. [4]) so Tholuck.

Digitized by Google

für sein Verhältniß zum Herrn, daß nicht Beides gleichermaßen ein Thun und Lassen der Zugehörigkeit zum Herrn wäre? Denn Essen und Nichtessen ist ja an sich ebenso Sache des geschöpflichen Daseins, wie Leben und Sterben und ein wie viel unbedeutenderer Gegensatz als dieß!

So gewiß nun aber ζῆν und ἀποθνήσκειν mit dem Dativ der Person im Sinne eines sittlichen Verhaltens gemeint war, so gewiß kann εἶναι mit dem Genitiv nur ein Verhältniß und nicht ein Verhalten bezeichnen[1]). In der Thatsache, daß unser Leben und Sterben gleichermaßen ein Thun und Lassen der Zugehörigkeit zum Herrn ist, liegt die andere enthalten, die ihr der Apostel mit οὖν entnimmt, daß wir des Herrn Eigenthum sind, über das er, wie es nachher heißt, Herr ist, gleichviel ob wir leben oder sterben. Der Unterschied zwischen Lebenden und Todten ist ihm gegenüber keiner, nachdem er in einem Leben steht, in welches er durch den Tod hindurch eingegangen ist. Nicht daß er deswegen über Lebende Herr wäre, weil er gelebt hat, und über Todte, weil er gestorben ist. Ein Hysteron proteron, wie es bei dieser Auffassung in ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν vorläge, wenn anders diese auch im sinaitischen Codex vorfindliche Lesart den Vorzug verdient, gehört zu den unmöglichen Dingen[2]). Ἔζησεν hinter ἀπέθανεν[3]) muß einen Lebensanfang bezeichnen, welcher das Ende des Zustands ist, dessen Eintritt ἀπέθανεν bezeichnet. Gerade darauf, daß es mit dem Anfange des Lebens, in welchem der Herr steht, diese Bewandniß hat, liegt der Nachdruck. Denn nicht das betont hier der Apostel, daß der Herr nicht im Tode geblieben, sondern daß er gestorben und so aus dem Tode in sein jetziges Leben getreten ist. Und zwar betont er dieß als That des Herrn und nicht als etwas, das sich mit ihm zugetragen hat; womit zusammenhängt, daß ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ von seiner eigenen Absicht verstanden sein will und nicht von dem, was dabei im göttlichen Rathschlusse bestimmt war[4]). Er wollte über Lebende und Todte Herr sein, mit anderen Worten, wir sollten nicht dadurch, daß wir stürben, aufhören, sein Eigen-

noch im Hinblick auf sich selbst; 14, 8—11.

[1]) gegen Meyer, Philippi. [2]) gegen Olshausen. [3]) vgl. Apokal. 2, 8. [4]) gegen Meyer.

Digitized by Google

thum zu sein. Dann mußte er aber ein Leben gewinnen, in welchem der Gegensatz von Leben und Tod aufgehoben war. Denn nur für die Herrschaft des solchermaßen Lebendigen war der Gegensatz von Leben und Tod gleichgültig und der Todeszustand derer, welche ihm bei Lebzeiten gehört hatten, keine Ausschließung von ihr. Diese Ausgleichung des größten aller Gegensätze hat er erlangt; aber nichts Geringeres, als daß er starb, um aus dem Tode ins Leben zu treten, hat er sichs kosten lassen, um es zu erlangen. Dem gegenüber richtet der Apostel an den, welcher den Mitchristen um dessentwillen ungünstig beurtheilt, worin derselbe von ihm verschieden ist, während er doch gleich ihm dem Herrn gehört, die beschämende Frage, wie er dazu komme, wodurch er sich das Recht dazu erworben habe. Derselbe Satz, auf welchen er in V. 8 zurückgegangen ist, um zu beweisen, daß der Unterschied, ob man ißt oder nicht ißt, keinen Grund abgibt, über den Mitchristen zu Gericht zu sitzen, der Satz nämlich, daß Leben und Sterben des Christen gleichermaßen Bethätigung seines Verhältnisses zum Herrn ist, hat ihm jetzt zum Ausgangspunkte gedient, von wo aus er auf die Frage kam, wodurch sich denn der den Andern Richtende die Befugniß erworben habe, die christliche Sittlichkeit seines Mitbruders um dessentwillen, worin es derselbe anders hält als er, ungünstig zu beurtheilen, nachdem der Herr zu dem Ende in den Tod gegangen ist, damit wir selbst im Tode nicht aufhören, sein Eigenthum zu sein.

Dem, welcher nicht ißt und um deswillen über den zu Gericht sitzt, welcher ißt, hat die ganze Rede des Apostels hinter dem μὴ κρινέτω des 3. Verses gegolten. Erst jetzt wendet er sich auch dem wieder zu, welcher ißt und den des Essens sich Enthaltenden um deswillen geringschätzig ansieht. Er thut es auf die Art, daß er mit ἢ καί dazu übergeht, eine gleiche Frage, wie an jenen, auch an ihn zu richten. Beide heißt er das Wort beherzigen, daß wir alle ohne Unterschied vor Gottes Richtstuhl zu stehen kommen werden. Τοῦ θεοῦ nämlich wird zu lesen sein, nicht τοῦ Χριστοῦ, wie es 2 Kor. 5, 10 in gleicher Verbindung heißt, indem bei dem Gleichgewichte der Zeugnisse für die eine und für die andere Lesart immerhin wahrscheinlicher ist, daß man wegen des Zusammen-

Digitized by Google

hangs mit dem, was vorhergeht, τοῦ θεοῦ in τοῦ Χριστοῦ, als daß man um des Folgenden willen τοῦ Χριστοῦ in τοῦ θεοῦ umsetzen zu sollen meinte[1]). Warum aber und zu welchem Zwecke der Apostel dem an sich keines Beweises bedürftigen Satze die bekräftigende Hinweisung auf Jes. 45, 23 beigegeben hat, wird man so lange schwerlich zu sagen wissen, als man in diesem Schriftworte nur den alttestamentlichen Ausdruck desselben Satzes, dem es beigegeben ist, entweder selber sieht[2]) oder doch den Apostel nichts Anderes darin sehen läßt[3]). Aber daß Wortlaut und Zusammenhang der angezogenen Stelle hiezu nicht stimmt, ist doch handgreiflich; und die Aenderung, welche der Apostel an ihrem Wortlaute vorgenommen hat, ist keineswegs der Art, daß sie dadurch seinem Satze, für den er sich auf sie bezieht, näher gebracht wäre. Abgesehen nämlich von dem einleitenden Schwure, den er mit der einfacheren Formel חַי־אָנִי vertauscht hat, womit die Einschaltung eines אָמַר יְהוָה zusammenhängt, ist der Apostel vom Grundtexte und von der alexandrinischen Uebersetzung in so weit abgegangen, daß er gleich letzterer der zweiten Hälfte des Satzes לִי תִּכְרַע כָּל־בֶּרֶךְ תִּשָּׁבַע כָּל־לָשׁוֹן ihr eigenes Objekt gab, aber nicht gleich ihr ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν übersetzte, sondern πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ schrieb. Was hier Jehova beschwört, daß es gewißlich dazu kommen werde, ist die andere Seite zu dem, was er unmittelbar vorher mit den Worten אֲנִי־אֵל וְאֵין עוֹד versichert hat. Er allein ist Gott und ihn wird schlüßlich alle Welt als den, welcher Gott ist, anerkennen, vor ihm, als dessen die Macht ist, das Knie beugend, und ihm, als dem man sich zum Gehorsame verpflichtet weiß, zuschwörend[4]). Es ist nur eine erleichternde Verallgemeinerung des Ausdrucks, wenn der Apostel תִּשָּׁבַע in ἐξομολογήσεται umsetzt. Denn an ein Sündenbekenntniß läßt der sonstige Gebrauch dieses Verbums, wenn es keinen Akkusativ bei sich hat, nicht denken[5]). Dann hat man aber auch keinen Grund, die Vorstellung eines göttlichen Gerichts in der Fassung

[1]) gegen Philippi. [2]) so z. B. Philippi, Reithmayr, Bisping. [3]) so z. B. Reiche, Rückert, Fritzsche, Krehl. [4]) vgl. Jes. 19, 18. [5]) gegen Reiche u. A.

Digitized by Google

zu finden, welche der Apostel der Stelle gegeben hat[1]). Wie ihrem Zusammenhange zufolge im Grundtexte, so ist auch in seiner Anführung derselben aller Nachdruck darauf gelegt, welches das von Gott verordnete letzte Ziel aller Dinge sein wird, nämlich daß er schlüßlich allein die Ehre hat und Alle ihm in Demuth die Ehre geben. Ist aber dieß das Ziel, so müssen schlüßlich Alle gleich vor Gott zu stehen kommen, alle ohne Ausnahme seines Spruchs gewärtig, seinem Urtheile unterworfen, damit sie sich vor ihm beugen, als der über sie zu sagen hat, und ihn preisen um Gnade, wenn er sie gerecht spricht. Mit anderen Worten, sie kommen vor ihm als ihrem Richter zu stehen, ohne daß Einer davon ausgenommen wäre. Wer dessen eingedenk ist, wird nicht versucht sein, seinen Mitbruder zu richten oder geringzuschätzen um dessentwillen, worin es derselbe anders hält, als er, weil er weiß, daß er selbst gleich ihm dem richterlichen Spruche Gottes entgegensieht, unter welchen er sich beugen muß gleich dem, den er geringschätzen möchte, und dessen Gnade er zu preisen haben wird gleich dem, den er richten möchte.

aber daß der Glaubenskräftige auf ihre Schwachheit keine Rücksicht nehme, ist übel gethan hinsichtlich seiner selbst. 14, 12—15.

Haben wir die angezogene Schriftstelle und ihren Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Satze richtig verstanden, so werden wir in V. 12 nicht eine Folgerung aus ihr erkennen, als wenn sie zum Zwecke dieser Folgerung angezogen worden wäre[2]); sondern nachdem mit V. 11 die Begründung der Frage des 10. Verses abgeschlossen ist, entnimmt der Apostel aus dieser Begründung derselben den Gedanken, mit welchem er in eine neue Wendung seiner Erörterung eintritt. Er hat bisher gezeigt, daß der, welcher nicht ißt, weder von wegen des Andern (V. 3—8), noch von wegen seiner selbst (V. 8—11) Ursache oder Berechtigung hat, den ungünstig zu beurtheilen, welcher ißt, und daß eben so wenig Letzterer Ursache oder Berechtigung hat, auf den Erstern geringschätzig herabzusehen. Jetzt dagegen wird er Beides verbieten, was dann aber vorwiegend den betrifft, welcher ißt, indem nur bei ihm dieses Verbot in eine Weisung ausgehen kann, die sich auf das Essen bezieht, von welchem die Rede ist. Denn wer

[1]) vgl. Tholuck, de Wette. [2]) gegen Reiche, Rückert, Fritzsche, Krehl, Philippi u. A.

Digitized by Google

nicht ißt, kann hieran Nichts ändern, weil er innerlich gebunden ist, nicht zu essen; dagegen wer ißt, kann das Essen sein lassen, weil er innerlich frei ist, es so oder anders zu halten. In dem Satze, welcher diese Gedankenreihe einleitet, fällt der Ton weder auf ἕκαστος[1]) noch auf περὶ ἑαυτοῦ[2]) noch auf τῷ θεῷ allein[3]), sondern auf diese drei Bestandtheile des Satzes zumal, indem jeder derselben auf eine Seite des Vorausgegangenen zurückweist. Alle ohne Unterschied, hieß es, werden wir vor Gottes Richtstuhl zu stehen kommen, es wird also Niemand der Rechenschaft überhoben bleiben. Und um dem zu wehren, daß nicht der Christ über den Mitchristen zu Gericht sitze oder geringschätzig auf ihn niederblicke, ist daran erinnert worden, daß Jeder für sich selbst werde Rechenschaft geben müssen. Und endlich war darauf hingewiesen worden, daß Gottes alleinige Ehre das Ziel aller Dinge und vor ihm in Demuth sich zu beugen die unterschiedslose Bestimmung Aller sein wird, was alle Selbstvergleichung mit dem Mitchristen hinter dem einen Gedanken, wie man vor Gott bestehen werde, zurücktreten lassen sollte. Daher die Ermahnung, das gegenseitige Richten, worunter nun auch das geringschätzige Urtheil mit dem eigentlich richterlichen zusammenbefaßt ist, sein zu lassen und vielmehr darauf das sichtende Augenmerk zu richten, daß das eigene Thun dem Mitchristen kein Stein im Wege sei, worüber er zu Falle kommt.

Es ist nicht sowohl eine Erläuterung dieser Ermahnung, als vielmehr eine Verwahrung derselben gegen Mißdeutung, wenn der Apostel mit der ohne Bindepartikel eintretenden Erklärung fortfährt, er wisse, ja er sei der in seiner Erkenntniß des Herrn Jesu gegründeten Ueberzeugung, daß Nichts durch es selbst — denn auch hier ist unnöthig, δι' αὐτοῦ zu lesen[4]) — mit der Heiligkeit eines Menschen Gottes unverträglich sei. So nämlich wird κοινός zu umschreiben sein, indem es nicht sowohl zur Reinheit des Erlaubten, als zur Eigenheit des Geheiligten im Gegensatze steht[5]). Im vorliegenden Falle ist es in besonderer Beziehung auf Eßbares gemeint, dessen Genuß vermeintlich der Heiligkeit eines Glieds der

[1]) so z. B. Meyer. [2]) so z. B. Rückert. [3]) so Philippi. [4]) gegen Meyer. Tholuck u. A. [5]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 82.

Digitized by Google

Gemeinde Gottes widerstreitet[1]). Wenn nun die mit εἰ μή angefügte Ausnahme von der Verneinung οὐδὲν κοινόν, welche aber vielmehr der Näherbestimmung derselben δι' αὐτοῦ gegenübertritt[2]), blos einen Bestandtheil des Verneinungssatzes ausmachte; so würde sie hinter der Verneinung in so weit zurücktreten, als nur letztere nachträglich betont wäre. Der Apostel würde sich nur gegen die Auffassung verwahren, als ob seine Ermahnung auf eine den fraglichen Unterschied von Rein und Unrein eben doch anerkennende Anschauungsweise schließen lasse. Nun er aber durch Beifügung der Worte ἐκείνῳ κοινόν der Aüsnahme die Stellung eines selbstständigen Satzes gibt, so will er sie offenbar gleichermaßen geltend machen wie die Verneinung[3]). Demjenigen, sagt er, welcher irgend ein Ding dafür ansieht, daß es mit der Heiligkeit eines Christenmenschen unverträglich sei, ist es wirklich unverträglich mit ihr, so daß er seiner in der That nicht brauchen kann, ohne seine Heiligkeit zu beflecken. Und hieran schließt er nun den Satz εἰ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. Durch γάρ schließt er ihn an, nicht geht er mit δέ zu ihm über. Denn je unmöglicher man diese Anknüpfung findet, desto weniger kann man begreiflich machen, wie es zugegangen sein soll, daß δέ, wenn es ursprünglich geschrieben stand, mit γάρ vertauscht wurde, welches die in den Majuskelhandschriften allein vorfindliche Lesart ist[4]). Doch vor allem will der Gedanke des Satzes selbst klargestellt sein. Nach der gewöhnlichen Auffassung enthält der Vordersatz dasjenige, um dessentwillen der Nachsatz dem Angeredeten vorwirft, er führe seinen Wandel nicht so, daß er Liebe dafür maßgebend sein lasse. Allein hienach sieht er doch gar nicht aus. Denn der Fall, den er setzt, ist nicht der eines Thuns des Angeredeten, sondern der eines Widerfahrnisses des Andern, und dem gemäß heißt es nicht τῷ βρώματί σου, wie gleich hernach, sondern διὰ βρῶμα. Auch hat man richtig bemerkt, daß λυπεῖν ein viel zu schwacher Ausdruck für das wäre, was nachher ἀπολλύναι genannt wird[5]); und mit der Annahme, der Apostel gebrauche das Verbum im Sinne des Be-

[1]) vgl. 1 Makk. 1, 62; Akt. 10, 14 f. [2]) vgl. z. Gal. 1, 19. [3]) vgl. Gal. 1, 7; Marc. 6, 5. [4]) gegen Reiche, Fritzsche, de Wette, Rückert, Philippi u. A. [5]) vgl. z. B. Tholuck.

Digitized by Google

schädigens[1]), ist der Sache nicht geholfen, da der Ausdruck dadurch nicht stärker wird, wenn er zur Bezeichnung eines Thuns gebraucht wird, welches dem Andern nicht blos Herzeleid macht, sondern auch wirklichen Schaden thut. Daß ihn aber der Apostel so nicht meint, erhellt aus dem διὰ βρῶμα, indem er hiemit nicht etwas benennt, wodurch Schaden zugefügt oder auch nur Herzeleid angethan wird, sondern etwas, das nur Ursache einer Bekümmerniß wird für den Andern. Die Worte διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται heißen nichts weiter, als „einer Speise wegen geräth dein Bruder in Bekümmerniß[2])." Wie soll nun hierin liegen, daß der Angeredete ihm Etwas anthut? Es ist eine Schwachheit von dem Andern, sich um einer Speise willen, die Einer genießt, zu betrüben. Und ferner, wie soll dann diese seine Schwachheit den Vorwurf für den Angeredeten begründen, daß er lieblos handle? Der Nachsatz kann nur fragweise gemeint sein, kann dem Angeredeten nur die Frage vorlegen, ob er sich durch solche Schwachheit seines Mitchristen wirklich bestimmen lasse, seinen Wandel, für den sonst die Liebe maßgebend ist, dahin zu ändern, daß er sich lieblos beträgt. Es ist dieß eine jener indikativischen Fragen, welche mit der Absicht ausgesprochen werden, um anzudeuten, daß das, wornach gefragt wird, doch ganz unmöglich der Fall sein könne[3]). Es wäre aber thatsächlich der Fall, wenn sich der Angeredete durch die Schwachheit seines Mitchristen, welcher sich darüber betrübt, daß er ihn eine Speise essen sieht, der Liebesrücksicht auf ihn entbunden achtete und es darauf ankommen ließe, welchen Eindruck das, was er thut, auf ihn macht. Der Eindruck kann der Art sein, daß er ihn der Gemeinschaft entfremdet, in welcher er thun und ohne Rücksicht auf seinen Anstoß thun sieht, was sich nach seiner Meinung mit der Heiligkeit einer Gemeinde Gottes nicht verträgt. Daher die bittende Ermahnung, den nicht durch die Speise, die man ißt, zu verderben, welchem zu Liebe und Gute, um ihn zu erretten, Christus nichts Geringeres gelassen hat, als sein Leben: eine Ermahnung, zu welcher sich der Angeredete aus der vorhergegangenen Frage die Warnung hinzu-

[1]) so Philippi. [2]) vgl. z. B. 1 Thess. 4, 13. [3]) vgl. Rost Gramm. S. 605.

Digitized by Google

nehmen konnte, daß er sich den schwersten Schaden selbst zufüge, wenn er sich eines Verhaltens schuldig mache, welches nicht von der Liebe regiert wird. Den Zusammenhang aber dieser Frage mit dem Vorhergehenden, welcher durch γάρ ausgedrückt ist, braucht man nicht dadurch herzustellen, daß man γάρ auf V. 13 zurückgehen läßt, was freilich nicht möglich ist; sondern die Betonung der Thatsache, nicht die Thatsache selbst, daß Etwas für den wirklich unrein ist, welcher es dafür achtet, wird damit begründet, daß der nach diesem allgemeinen Satze zu beurtheilende Fall, wenn Einer sich darüber betrübt, einen Mitchristen eine Speise essen zu sehen, die er nach seiner Meinung nicht essen sollte, die an Letztern zu richtende Frage vernothwendigt, ob er sich denn dadurch zur Lieblosigkeit bestimmen lassen wolle[1]). Das γάρ drückt also aus, daß der Apostel jene Thatsache um deswillen betont, weil er sich veranlaßt sieht, diese Frage und die sich an sie anschließende Mahnung an den zu richten, welchem er die Thatsache zu bedenken gibt[2]).

hinsichtlich der Nichtchristen 14, 16—18.

Der Apostel hat die Rücksichtslosigkeit gegenüber der Schwachheit des Mitchristen als Versündigung in zwiefacher Beziehung gekennzeichnet, soferne der, welcher sich ihrer schuldig macht, für seine eigene Person die Richtschnur der Liebe verläßt, und sofern er es darauf ankommen läßt, daß der Andere durch ihn des Heils verlustig wird. Hieran schließt sich die dadurch veranlaßte Mahnung μὴ βλασφημεῖσθω οὖν ὑμῶν τὸ ἀγαθόν. Es fragt sich, ob unter dem Gute der Angeredeten, welche dieselben sein müssen, wie in V. 13 dasjenige gemeint ist, was sie vor den schwächeren Mitchristen, oder dasjenige, was sie vor den Nichtchristen voraushaben. Im erstern Falle wäre es ihre Glaubensstärke, welche sie frei macht von unnöthigem Gewissensbedenken[3]), im andern Falle ist es zwar nicht das Reich Gottes, wie man es aus irriger Rücksicht auf den folgenden Satz gesagt hat[4]), wohl aber das Christenthum als Heilsbesitz[5]). Die Freiheit der Stärkeren würde aber gelästert werden von den Schwächeren, und daß dieß nicht gemeint ist, erhellt schon aus der Wahl des Ausdrucks βλασφημεῖν[6]),

[1]) ähnlich Meyer, Tholuck. [2]) vergl. z. 6, 19. [3]) so z. B. Tholuck, Fritzsche, Baumgarten-Crusius. [4]) so z. B. Meyer. [5]) so z. B. Reiche, Rückert, Krehl. [6]) vgl. Reiche.

Digitized by Google

ohne daß man sich hiegegen auf 1 Kor. 10, 30 berufen kann[1]). Denn ein lästerliches Urtheil fällt derjenige, welcher froh ist, einen Grund zu finden, aus welchem er Göttliches oder Heiliges, das er nicht dafür gelten lassen will, für ungöttlich oder unheilig erklären kann[2]). Man hat also an Nichtchristen zu denken, denen kein Anlaß gegeben werden soll[3]), ein derartiges Urtheil über das zu fällen, was die Christen als ihr wesentliches Gut vor ihnen voraushaben. Solchen Anlaß bekamen sie aber, wenn sie sahen, daß Christen um eines Essens und Trinkens willen ihren daran Anstoß nehmenden Brüdern gegenüber die Pflicht der Liebe hintansetzten und es darauf ankommen ließen, daß die rücksichtslos Behandelten der Gemeinde sich entfremdeten oder an ihr irre wurden. Sie konnten daraufhin sagen, in Wahrheit handle sichs beim Christenthum trotz allen hohen Worten um solche Aeußerlichkeiten. Wie sollten also die Christen hiezu Anlaß geben, da doch das Reich Gottes, welchem anzugehören ihr seliger Trost ist, nicht darin besteht, daß man ißt und trinkt, sondern daß rechtschaffenes Wesen vorhanden ist, an welchem Alle Theil haben, und Friede, welcher Alle verbindet, und Freude im heiligen Geist[4]), welche Alle des heiligen Lebens froh macht, dessen Geist ihnen einwohnt? rechtschaffenes Wesen nämlich im Gegensatze zu einem Wandel, den nicht die Liebe regiert, und Friede im Gegensatze zu der Rücksichtslosigkeit, welche die brüderliche Gemeinschaft stört, und Freude im Gegensatz gegen die Unlust über die Schwachen einerseits und gegen das ihnen angethane Herzeleid andererseits. Aber nicht die Thatsache, daß diese Stücke das Wesen des Reiches Gottes ausmachen, kann nur der folgende Satz begründen sollen[5]), wozu er nicht geeignet ist, geschweige, daß sich γάρ nur auf ἐν πνεύματι ἁγίῳ bezöge[6]), welches lediglich eines der drei Stücke näherbestimmt; sondern der Apostel erklärt, warum er diese drei Stücke als diejenigen benannt hat, in denen das Reich Gottes besteht. Denn er wollte ja nicht eine Belehrung geben über das Wesen des Reiches Gottes, sondern aufmerksam machen, worauf es dem ankommen müsse,

[1]) gegen Tholuck vgl. z. 1 Kor. 10, 30. [2]) vgl. z. B. 2, 24; 3, 6. [3]) vgl. z. B. Tit. 2, 15; 1 Tim. 4, 12. [4]) vgl. 1 Thess. 1, 6. [5]) gegen Meyer u. A. [6]) so Rückert.

Digitized by Google

welcher ihm angehören wolle. Mag nun ἐν τούτοις zu lesen sein oder ἐν τούτῳ, jedenfalls bezieht sich das Demonstrativum auf das, worein er das Reich Gottes gesetzt hat. Und daß hierin Christo zu dienen, also auf rechtschaffenes Wesen, auf Frieden, auf Freude im heiligen Geiste wirksam bedacht zu sein, sowohl Gotte angenehm als den Menschen werth macht, ist eben der Grund, weshalb er das Reich Gottes hierein gesetzt hat. Wer im Reiche Gottes lebt, muß Gotte als dem Könige dieses Reichs wohlgefällig und den Menschen, unter welchen es auch durch ihn ausgebreitet sein will, werth sein. Beides ist der Fall, wenn er Christo so dient, wie ihm gedient werden muß, nämlich so, daß er jene drei Stücke seines Thun und Lassens Ziel und Endzweck sein läßt, im Gegensatze gegen ein Verhalten, das Gotte mißfällt durch Lieblosigkeit und den Menschen nicht blos ihm selbst unwerth, sondern auch das Christenthum zu einem Gegenstande der Lästerung macht.

und hinsichtlich der Schwachen. 14, 19—23.

Vor der Versündigung, welche ein rücksichtsloses Verhalten gegen den Schwächern in sich schließt, hat der Apostel in V. 15, vor dem Schaden, den es dem Christenthum bei Nichtchristen bringt, hat er in V. 16—18 gewarnt. Er kommt jetzt auf die Gefahr, in die es den Schwächern versetzt. Mit der aus dem Nächstvorhergegangenen gefolgerten Ermahnung, hinter dem her zu sein, was Werk des Friedens und was Werk der Förderung, der ihrer Natur nach immer gegenseitigen, also dem selbst, der sie sich angelegen sein läßt, zu Gute kommenden Förderung ist, geht er hiezu über. Denn wenn er nun warnt, nicht einer Speise wegen das Werk Gottes zu nichte zu machen, wo der Ausdruck καταλύειν gegensätzlich auf τὰ τῆς οἰκοδομῆς zurückweist[1]), so ist dieß nicht eins und dasselbe mit der ähnlichen Warnung des 15. Verses[2]). Dort lag der Nachdruck auf dem Gegensatze zwischen dem, was Christus für den Schwachen gethan hat, und zwischen dem, was sein Mitbruder an ihm zu thun Gefahr läuft. Der Letztere wird vor der Versündigung gewarnt, deren er sich schuldig machen würde. Jetzt dagegen liegt der Nachdruck auf dem Gegensatze zwischen dem, was der Schwache von Gottes wegen ist, und zwischen dem, was durch seinen Mitbruder aus ihm würde. Denn die Bezüglichkeit

[1]) vgl. Gal. 2, 18. [2]) gegen Rückert.

Digitized by Google

des Ausdrucks καταλύειν auf den Ausdruck οἰκοδομή setzt außer Zweifel, daß unter τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ[1]) der Schwache selbst in seiner Eigenschaft als Christ verstanden sein will[2]). In wie fern aber der Angeredete dazu kommen könnte, einer Speise wegen das einzureißen, was Gott gebaut hat, statt daß er es an seinem Theile weiterbauen sollte, erhellt aus dem Folgenden, wo man den Gegensatz gegen πάντα μὲν καθαρά mißversteht, wenn man διὰ προσκόμματος ἐσθίειν ein dem Andern zum Anstoße gereichendes Essen sein läßt[3]), und ihn unrichtig beschränkt, wenn man übersieht, daß die beiden Sätze κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ und καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν in ihrer scharf ausgeprägten Gegensätzlichkeit dem ἀλλά unterstehen. Nur der letztere Fehler verleitet, auch den erstern zu begehen, indem man dann vermißt, daß dem Angeredeten, welchem doch die Einräumung πάντα καθαρά gilt, in dem durch μέν angekündigten Gegensatze nichts für sein eigenes Verhalten Maßgebendes gesagt ist. An sich kann διὰ προσκόμματος ἐσθίειν nur ein Essen sein, welches in sich schließt, daß der Essende zu Falle kommt. Denn πρόσκομμα im Unterschiede von προσκοπή[4]) ist ein passivischer Begriff, und man täuscht sich, wenn man die entgegengesetzten Begriffe des Anstoßgebens und Anstoßnehmens, welche überdieß dem πρόσκομμα τιθέναι und προσκόπτειν gar nicht entsprechen, durch das eine διὰ προσκόμματος ausdrückbar achtet. Es muß damit das Vorhandensein von etwas ausgedrückt sein, was für den Essenden Gegenstand eines Anstoßens wird, welches ihn zu Falle bringt. Dieß ist aber nach V. 13 das Essen des Andern, sofern es ihn bestimmt, ebenfalls zu essen, während er sich doch dadurch zu verunreinigen meint. Obgleich also die in Rede stehende Speise gleich allen Dingen an sich rein ist, so ist doch für den Menschen, wie τῷ ἀνθρώπῳ im Gegensatze zu den Dingen betont, welcher sie auf diese Weise ißt, dieß sein Thun von Uebel. Das Subjekt nämlich zu κακόν läßt sich nicht aus dem vorhergehenden Satze entnehmen, welcher sonst ganz anders gefaßt sein und die Speise zum Subjekte haben würde[5]), sondern es bleibt deshalb unausgedrückt, weil

[1]) vgl. 1 Kor. 3. 9; Eph. 2, 10. [2]) vgl. Meyer, Philippi. [3]) so z. B. Bengel, Flatt, Reiche, de Wette, Fritzsche, Krehl, Reithmayr, van Hengel. [4]) 2 Kor. 6, 3. [5]) gegen Reiche, Fritzsche, Meyer u. A.

Digitized by Google

es sich nach der Apposition zu τῷ ἀνθρώπῳ von selbst versteht[1]). Daß der, welcher auf diese Weise ißt, Sünde thue, sagt κακόν mit dem Dativ nicht. Im Gegensatze zu καλόν mit dem Dativ[2]) sagt es, daß solches Thun für ihn schlimm sei, daß er thue, was ihm nicht taugt[3]). Und dem gegenüber wird dann für wohlgethan im Sinne der Ersprießlichkeit[4]) erklärt, alles zu lassen, was für den Mitchristen ein Anstoß würde, der ihn zu Fall brächte[5]). Denn dieß ist die Meinung und nicht, wie durch Eintragung des wesentlich andern Begriffs des Anstoßnehmens des Apostels Ausspruch mißdeutet worden ist, daß man es lassen solle, weil es der Andere für etwas hält, das sich der Christ nicht erlauben darf. Die Rücksicht, die der Christ dem Mitchristen schuldet, bezieht sich auf die Gefahr, in die derselbe kommen möchte, das mitzuthun, was er nicht thun kann, ohne zu meinen, daß er unrecht thue. Das Fleischessen und Weintrinken ist nur beispielsweise, wenn auch als das dem Anlasse dieser Erörterung nächstgelegene Beispiel, genannt, wie aus dem verallgemeinernden μηδὲ ἕν erhellt. Ἕν nämlich im Sinne von „irgend Etwas"[6]) wird gelesen sein wollen, nicht ἐν, da sich für die Verbindung προσκόπτειν ἔν τινι kein sicheres Beispiel aus dem biblischen Sprachgebrauche beibringen läßt[7]), und vor ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει ein Demonstrativum ergänzt werden müßte, auf welches allein sich dann der Relativsatz bezöge, während er doch, wenn auch ungenau und im Sinne eines Bedingungssatzes, gleichermaßen auf das φαγεῖν κρέα und πιεῖν οἶνον geht, und hiezu als verallgemeinerndes Drittes nicht ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει, sondern nur ein davon unabhängiges Objekt, dann aber ein Objekt des Essens und Trinkens und nicht des Thuns überhaupt[8]), sich gesellen kann. Daß sich hinter προσκόπτει noch ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ geschrieben findet, erklärt sich wahrscheinlich ebenso, wie die Vertauschung des προσκόπτει mit λυπεῖται in der sinaitischen Handschrift, aus der irrigen Lesung ἐν ᾧ: man wollte die befremdliche Verbindung προσκόπτειν ἔν τινι durch Einstellung eines andern mit ἐν verträglicheren Verbums beseitigen.

[1]) vgl. Rückert. [2]) vgl. zu 1 Kor. 7, 1. [3]) vgl. Rückert. [4]) vgl. zu 1 Kor. 7, 38. [5]) vgl. zu 1 Kor. 8, 13. [6]) vgl. z. B. Matth. 5, 18; Joh. 1, 3. [7]) nicht Sir. 30, 13 oder 35, 20. [8]) gegen Meyer u. A.

Digitized by Google

Wie irrig es ist, unter προσκόπτειν das zu verstehen, was wir Anstoßnehmen heißen, wird vollends ersichtlich, wenn nun der Apostel in V. 22 f. dem Stärkeren zu bedenken gibt, welcher Gefährdung des Schwachen er sich schuldig machen würde. In einer Gegenüberstellung, deren beide Seiten denen des Gegensatzes hinter πάντα μὲν καθαρά in umgekehrter Folge entsprechen, heißt er den, welcher Glauben, nämlich Glauben im Sinne von V. 2, also eine über alle Einzelbedenklichkeiten hinweghebende gewisse Zuversicht zu Gott hat, für seine Person und vor Gott ihn haben und nicht vor dem Schwachen ihn zur Schau stellen und von ihm verlangen, daß er ihn auch habe. Er soll froh sein, daß er so glücklich ist, wenn er Etwas zu thun gutfindet, nicht mit sich selbst darüber zu rechten, und soll bedenken, daß der Andere, welcher nicht so glücklich ist, wirklich Sünde thut, wenn er etwas thut, worüber er in Zweifel steht, ob er es thun dürfe. Σὺ πίστιν ἔχεις, statt dessen die unnöthiger Weise eine Verbindung mit dem Imperativsatze herstellende Lesart σὺ πίστιν ἣν ἔχεις schon deshalb unannehmbar ist, weil dann πίστιν den Artikel haben müßte, steht als Ausdruck einer von dem Angeredeten geltend gemachten und von dem Anredenden anerkannten Thatsache, also nicht fragweise[1]), zu der daraufhin eingeschärften Ermahnung im Verhältnisse eines Vordersatzes zum Nachsatze. Die Glücklichpreisung aber, welche sich dem Imperativsatze anschließt, dient der Ermahnung in so fern zur Begründung, als der, welcher sich glücklich preisen darf, daran sich genügen lassen sollte, daß er in dieser glücklichen Lage ist. Zugleich aber macht sie aufmerksam, um was es sich hiebei handelt, nämlich um eine solche innere Verfassung, welche ausschließt, daß der Mensch Etwas für zulässig und thunlich erkennt und doch, wenn er es sich gestattet und thut, sich für seine Person darüber zur Rechenschaft zieht, ob er auch recht daran thue. Bei dem Glaubenskräftigen kommt dieß nicht vor, weil er des Dinges gewiß ist, das er für zulässig achtet. Auf den Glaubensschwachen dagegen erleidet die Glücklichpreisung keine Anwendung, weil der Ausdruck δοκιμάζειν auf ihn nicht anwendbar ist. Denn nur vom Essen läßt sich sa-

[1]) gegen Rückert, Meyer u. A.

Digitized by Google

gen, daß es für zulässig, für thunlich erachtet werde, nicht aber vom Nichtessen, welches eben kein Thun ist, sondern Enthaltung von einem Thun[1]). Der Glaubensschwache achtet als solcher das Essen nicht für zulässig, und wenn er doch ißt, so thut er es einem Andern nach, dessen Beispiel ihn dazu bestimmt, aber nicht dessen gewiß macht, daß er recht thue. Andererseits würde er dem gegebenen Beispiele nicht folgen, wenn er sich dessen gewiß bliebe, daß er es nicht dürfe. Er ist also, wenn er ißt, unsicher darüber, ob er auch recht thue, und weil sonach seinem Thun die Voraussetzung derjenigen Glaubenszuversicht fehlt, welche ihn dabei seines in Christo begründeten Verhältnisses zu Gott getrost machen würde, so ist er, wie κατακέκριται besagt, eben hiemit schon verurtheilt, nämlich nicht dem göttlichen Strafgerichte und nicht ihm überhaupt und schlechthin verfallen[2]), sondern sein Thun trägt das Urtheil, daß es übel gethan ist, selbst in sich, eben weil es nicht vermöge Glaubens geschieht, alles aber, was nicht vermöge Glaubens geschieht, Sünde ist. Dieser letztere Satz hat seine Richtigkeit, ohne daß man πᾶν auf die adiaphora moralia willkürlich einzuschränken, noch πίστις von dem im christlichen Glauben enthaltenen sittlichen Urtheile[3]), oder noch wunderlicher von der aus dem rechtfertigenden Heilsglauben stammenden Zuversicht der Gottgemäßheit alles aus ihm hervorgehenden oder mit ihm bestehenden Handelns[4]), statt von der christlichen Glaubenszuversicht zu Gott zu verstehen braucht. Der Christ versündigt sich mit allem, was er anders, als auf Grund seiner Glaubenszuversicht zu Gott thut. Wozu sie ihn nicht berechtigt, dazu hat er kein Recht. Leidet er also an einer Schwäche derselben, mit der ja ihre Lauterkeit sich gar wohl verträgt, so muß er sich alles dessen enthalten, was bei ihm der Voraussetzung entbehren würde, unter welcher allein es christlich recht gethan ist. Die Befürchtung, daß dann unter Umständen ein Christ von den allgemein christlichen Verpflichtungen ausgenommen zu sein meinen könnte, ist unbegründet[5]). Auf solchen Irrthum kann er nur durch Unlauterkeit, nie aber durch

---

[1]) gegen Philippi. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Tholuck z. 14, 1. [4]) so Philippi. [5]) gegen Tholuck.

Digitized by Google

Schwäche seines Glaubenslebens gerathen. Die Lauterkeit desselben bringt mit sich, daß er nichts Gutes ungethan läßt, weil der Glaube nicht ohne Pflichterfüllung bleiben kann; die Schwäche desselben dagegen bringt mit sich, daß für ihn von Uebel ist, was einen starken Glauben voraussetzt, weil es bei ihm nicht aus dem Glauben käme. In allen Fällen aber ist das, was der Christ thut, es sei das für Alle Pflichtmäßige, oder das für den Einen Zulässige, für den Andern Unzulässige, in dem Maße wohl gethan, als es Glaubensbethätigung, und in dem Maße Sünde, als es andern Ursprungs ist.

Die Gemeinde war es, welche der Apostel 13, 6 f. ermahnt hat, der staatlichen Obrigkeit die schuldige Anerkennung nicht zu weigern, und die Gemeinde ist es, welche er 14, 1 ermahnt, den Glaubensschwachen zu brüderlicher Gemeinschaft die Hand zu reichen. Wie irrig also, die dort zurechtgewiesene Abgeneigtheit gegen staatlichen Gehorsam und die hier einer rücksichtsvollen Behandlung empfohlene Glaubensschwäche auf eine und dieselbe Wurzel, etwa der ebionitischen Lehre, daß die gegenwärtige Schöpfungswelt des Teufels sei, zurückzuführen![1]) Dieselben, welche vermöge ihres Christenstands der staatlichen Zwangsordnung unverpflichtet zu sein wähnten, sahen in dem Zwange, den sich diejenigen anthaten, welche nur gewisse Speise genießen zu dürfen meinten, eine des Christenstands unwürdige Schwachheit. Der Apostel gibt ihnen diesen Letzteren gegenüber in so weit Recht, als auch er sie Glaubensschwache nennt und auf die Ermahnung, sie um deswillen nicht geringzuachten, die viel weiter ausgeführte Warnung an sie selbst folgen läßt, die Anderen, welche das thun, was sie sich nicht erlauben, nicht etwa deshalb für schlechtere Christen zu achten, wozu sie weder von wegen der Andern, als ob sie es ihnen nicht hingehen lassen dürften (V. 3—8), noch von wegen ihrer selbst, als ob sie ein Recht dazu hätten (V. 8—11), befugt seien. Aber schon diese letztere Erinnerung, daß der Christ das Urtheil über den Nichtchristen dem zu überlassen habe, dessen Urtheile er selbst gleich ihm untersteht, gilt auch denen, welche versucht sein möchten,

[1]) wie Baur Paulus I. S. 383 ff.

Digitized by Google

den Glaubensschwachen geringschätzig zu behandeln, und hiemit zur anfänglichen Ermahnung zurückgekehrt warnt sie der Apostel vor einem Gebrauche der eigenen Freiheit, welcher den Schwachen zu Falle bringen könnte (V. 12—13), vor der doppelten Versündigung, selbst die Richtschnur der Liebe zu verlassen und es darauf zu wagen, daß der Andere an einer Gemeinschaft irre werde, wo ihm solches begegnet (V. 14—15), vor dem lästerlichen Urtheile der Nichtchristen, welchem sie dadurch das Christenthum preisgäben (V. 16—18), und vor der Gefahr, in welche sie die schwachen Mitbrüder brächten, mit Verletzung des eigenen Gewissens das mitzuthun, was sie sich nicht erlauben zu dürfen meinen (V. 19—23). Die Glaubensschwachen bildeten also eine Ausnahme in der Gemeinde, und der von ihnen handelnde Abschnitt beweist nicht, daß sie selbst einen judaisirenden Charakter gehabt habe[1]), sondern eher das Gegentheil[2]).

Daß die Glaubensschwachen Juden gewesen seien, ist um deswillen wahrscheinlich, weil sich der Apostel ihnen gegenüber zu dem Satze bekennt, an sich sei Nichts gemein, sondern Alles rein. Dieser Gegensatz von Gemein und Rein weist allerdings auf das Gesetz Israel's zurück. Aber nicht so, daß es sich um eine Frage dieses Gesetzes gehandelt haben könnte[3]). Zweierlei benennt der Apostel, worin sich eine Glaubensschwäche, wie er sie im Sinne hat, etwa kundgibt, daß Einer nicht Alles ohne Unterschied ißt, namentlich kein Fleisch, auch etwa keinen Wein trinkt, wiewohl dieß nur V. 21 in einer Verallgemeinerung dessen vorkommt, was für unzulässig erachtet werden möchte, und daß er nicht alle Tage gleich hält, sondern einen Unterschied zwischen ihnen machen zu sollen glaubt. Sehr mit Unrecht hat man hierin zweierlei Arten von Glaubensschwachen zu erkennen gemeint, die man als freiere, wahrscheinlich hellenistische, und als strengere, wahrscheinlich palästinensische Judenchristen unterschied[4]). Das Beachten gewisser Tage im Unterschiede von anderen erwähnt der Apostel in V. 5 nicht als ein Zweites,

---

[1]) gegen Baur a. a. O. S. 381. [2]) vgl. Th. Schott S. 310. [3]) gegen de Wette u. A. [4]) so Philippi.

Digitized by Google

worin sich die Glaubensschwachen von der übrigen Gemeinde unterscheiden, sondern lediglich zum Zwecke seiner Beweisführung als etwas, das bei Glaubensschwachen überhaupt vorkommt, während er, wenn es sich um die der römischen Gemeinde insonderheit handelt, immer nur von Essen und Nichtessen und etwa auch von Trinken und Nichttrinken spricht. Wir haben also nur Christen vor uns, welche sich den Genuß solcher Dinge wie Fleisch und Wein um deswillen nicht erlauben zu dürfen glaubten, weil sie ihn mit der Heiligkeit eines Glieds der Gemeinde Gottes unverträglich achteten. Denn daß diese Enthaltung in der Besorgniß ihren Grund hatte, unbewußt etwas zu genießen, was den Götzen geweiht worden war[1]), oder daß sie mit solcher Besorgniß auch nur zusammenhing[2]), davon liegt nicht die mindeste Spur vor. Vielmehr spricht der Apostel lediglich von der Voraussetzung aus, daß es sich um einen zwischen den Speisen und Getränken selbst und an sich vermeintlich statthabenden Gegensatz von Gemein und Rein handle, wodurch jene Vermuthung schlechthin ausgeschlossen erscheint. Hätte man nun aber daraufhin unter den Glaubensschwachen solche Christen zu verstehen, welche den Standpunkt vorchristlicher Gesetzlichkeit festzuhalten suchten[3]); so wäre unbegreiflich, wie sie auf den Gedanken gekommen sein sollten, statt der im sinaitischen Gesetze für unrein erklärten Nahrungsmittel Dinge wie Fleisch oder Wein für unrein zu achten, welche nirgend mit der Heiligkeit der Gesetzesgemeinde unverträglich genannt werden. Wir finden nur, daß die alttestamentliche Schrift den Fleischgenuß erst der noachitischen Menschheit gestattet sein läßt, und daß die sinaitische Gesetzgebung Gelübde kennt, welche den der anfänglichen Menschheit unbekannten Weingenuß ausschließen. Nun wird man zwar nicht sagen können, daß es eine hierauf sich gründende[4]), geschweige eine aus pythagoräischen Lehrsätzen hervorgegangene[5]) Asceſe gewesen sei, deren sich diese Glaubensschwachen beflissen, und eben so wenig, daß sie als vormalige Essener des Fleisches und Weins sich enthalten haben[6]). In beiden Fällen wäre ihre Enthaltung

[1]) so z. B. Tholuck, Philippi. [2]) so z. B. de Wette. [3]) so Meyer, Reiche u. A. [4]) so z. B. Olshausen. [5]) so Eichhorn Einleitg. in d. N. T. III. S. 222. [6]) so z. B. Ritschl d. Entstehg. der altkath. K. S. 232.

Digitized by Google

nicht auf Glaubensschwäche, sondern auf ein Bemühen um sonderliche Heiligkeit zurückzuführen gewesen. Wohl aber konnte das Bedenken entstehen, ob es sich mit der Heiligkeit der Gemeinde Gottes vertrage, solches zu genießen, auf das der Mensch nicht von Anfang angewiesen sei, und das der Christ eben deshalb besser entbehren, als Wohllebens halber genießen werde. Dieß war dann, während es späterhin einem Matthäus oder Jakobus als Enthaltsamkeit der Selbstkasteiung nachgerühmt wurde[1]), eine gleichartige Aengstlichkeit und also Glaubensschwäche, wie wenn Einer den von Anfang an durch die Schöpfung selbst besonderten Sabbath anders zubringen zu müssen meinte, als die übrigen Tage; wogegen andern Falls zwischen den Tagen und zwischen den Speisen einen Unterschied zu machen so zweierlei wäre, wie Aengstlichkeit, sich zu verfehlen, und Beflissenheit, sich zu heiligen[2]). Der Apostel hat diese Aengstlichkeit Glaubensschwäche genannt. Aber es ist eine Glaubensschwäche, die sich nur in einer besondern Art und Weise des äußerlichen Lebens kundgab. Daher wehrt er zwar denen, bei welchen sie sich findet, wenn sie die von ihr Freien um deswillen für schlechtere, auf ihre Selbstheiligung minder bedachte Christen halten wollen; aber ermahnt auch andererseits, sie nicht um ihrer Schwachheit willen unbrüderlich zu behandeln, sondern vielmehr lieber dessen sich zu enthalten, was man sonst ohne Bedenken genießen würde, wenn sie dadurch Gefahr liefen, an der Gemeinde irre zu werden oder das mitzuthun, was sie bei ihren Gewissensbedenken sich nicht erlauben dürfen.

Und so ist denn der Apostel in Kap. 14 auf eine in der Gemeinde vorfindliche Verschiedenheit des Christenstands zu sprechen gekommen, welche eine unterschiedliche Ermahnung an die Gemeinde überhaupt und an einen Theil derselben vernothwendigte. Denn daß er diese ausführliche Erörterung seinem Briefe einverleibt habe, ohne von dem wirklichen Vorhandensein einer solchen Verschiedenheit in der Gemeinde zu wissen, widerlegt sich eben durch die Ausführlichkeit derselben; und daß er zu wenig von ihr gewußt habe,

---

[1]) vgl. Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. 2, 23; Clem. Al. paedag. 2, 1 ed. Sylb. S. 148. [2]) dieß auch gegen Th. Schott S. 308.

Digitized by Google

um sich bestimmter und greifbarer zu äußern, kann man nur sagen, wenn man etwas Anderes hinter ihr sucht, als was sie wirklich war und was greifbar genug gezeichnet ist[1]). Aber es fragt sich nun, ob der Apostel im Folgenden von eben derselben Verschiedenheit zu handeln und die Gemeinde oder auch einen Theil der Gemeinde[2]) zur richtigen Behandlung derselben zu ermahnen fortfährt. Für die Beantwortung dieser Frage ist die der andern von nicht geringem Belange, ob nicht die Worte, welche man am Schlusse des Briefs 16, 25—27 zu lesen pflegt, vielmehr hier zu lesen sind, wo sie in fast allen Minuskelhandschriften stehen. Denn daß sie dem Briefe überhaupt erst von späterer Hand beigegeben worden seien[3]), ist eine Behauptung, für welche die Thatsache, daß sie zur Zeit des Hieronymus in einer Anzahl von Handschriften gefehlt haben[4]), in Anbetracht der innern Beschaffenheit der Stelle, vollends aber, wenn sie ursprünglich hinter 14, 23 an einem anscheinend so unbequemen Orte, gestanden haben sollten, einen keineswegs zureichenden Beweisgrund abgibt. Daß sie aber in der That ursprünglich hier gestanden haben[5]), ist eben deshalb von vorn herein wahrscheinlich, weil man sie, nachdem sie einmal für eine sogenannte Doxologie galten, wie eine ähnliche die erste Hälfte des Briefs an die Epheser, eine noch ähnlichere den Brief Judä abschließt, nothwendig an dieser Stelle unangemessen und, wenn man 15, 1 ff. für eine Fortsetzung der 14, 1 begonnenen Ermahnung und Erörterung ansah, den Zusammenhang unleidlich durch sie unterbrochen finden mußte. Sie sind aber keine Doxologie, und was nachfolgt, ist keine bloße Fortsetzung des Vorhergegangenen.

Ermahnung der in gesunder Kräftigkeit christlichen Lebens stehenden Gemeindeglieder, sich der Gebrechen anderer hülfreich anzunehmen. 16, 25—27; 15, 1—3.

Für eine Doxologie konnten sie nur gelten, weil man für möglich hielt, entweder daß der, welcher sie geschrieben oder, was man auch zu Hülfe nahm[6]), diktirt hat, von der beabsichtigten Lobpreisung Gottes in eine Lobpreisung Jesu Christi überge-

---

[1]) gegen Rückert II. S. 369. [2]) so Mangold d. Römerbrief S. 64. [3]) so namentlich Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 92 ff. [4]) Hieron. z. Eph. 3, 5. [5]) so Griesbach, Flatt z. d. St. Laurent neuteſt. Stud. S. 32. [6]) so van Hengel.

Digitized by Google

schwankt[1]), oder daß er, angeblich im lebendigen Drange der Ideen, statt ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας unmittelbar dem davon abhängigen Dativ folgen zu lassen[2]) oder diesen mit αὐτῷ aufzunehmen[3]), in einen relativischen Anschluß dieser Worte abgeirrt sei[4]). Im letzteren Falle, für den man sich fälschlich auf die wesentlich anders geartete Stelle Akt. 24, 5 f. beruft, und der auch an der ververglichenen und allerdings vergleichbaren Stelle des martyrium Polycarpi[5]) nicht statthat, indem dort τῷ δυναμένῳ von ἐκλογάς abhängt, muß man das vollends Unmögliche annehmen, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ sei mit μόνῳ σοφῷ θεῷ zu verbinden und besage, daß sich Gott durch Jesu Christi Erscheinung und Werk als den allein Weisen zu erkennen gegeben habe: eine dem Wortlaute so unangemessene Annahme, daß ihr Tilgung des ᾧ[6]) wirklich vorzuziehen wäre. An sich könnte nun ein Satz wie ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, bei welchem übrigens ἐστίν ergänzt sein will[7]), nicht εἴη, eben so wohl auf Christus[8]), als auf Gott[9]) sich beziehen. Aber an der vorliegenden Stelle müßte, wenn sie wirklich nur Doxologie ist, das Unglaubliche statthaben, daß der Apostel eine Lobpreisung Gottes anfing und auf eine Lobpreisung Christi hinauskam. Anderwärts erscheint Christus Jesus als der Mittler der ewigen Verherrlichung oder Herrlichkeit Gottes[10]). So Eph. 3, 21[11]) und wohl auch 1 Petr. 4, 11. Denn an der letzteren Stelle dürfte es sich so verhalten, daß gegenüber der Verherrlichung Gottes in den Christen Christus selbst als der bezeichnet wird, durch welchen Gott herrlich ist in Ewigkeit, indem um dieses Gegensatzes willen διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ dem Relativum vorausgeschickt ist[12]). Und wie mit 1 Petr. 4, 11 dürfte es sich auch mit Hebr. 13, 21 verhalten, wo sich der Relativsatz an das betonte αὐτοῦ anschließen und dieses also die letzte Stelle vor ihm einnehmen muß. Ob auch Jud. 25 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν mit dem, was

---

[1]) so Baumgarten-Crusius, Krehl, Philippi, Bisping, Reithmayr. [2]) wie Judä 25. [3]) wie Eph. 3, 21. [4]) so z. B. Fritzsche, Meyer, de Wette. [5]) c. 20. [6]) so Rückert. [7]) vgl. 1 Petr. 4, 11. [8]) vgl. Apok. 1, 6; 2 Petr. 3, 18. [9]) vgl. Eph. 3, 21; 1 Tim. 1, 17; 6, 16; 1 Petr. 5, 11. [10]) vgl. Clem. ad Cor. I. c. 59. [11]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 127. [12]) vgl. Akt. 1, 2 u. Stallbaum z. Plato de republ. 363 A.

Digitized by Google

folgt, zu verbinden ist, wird von der Aechtheit oder Unächtheit der Worte *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* abhängen. Im vorliegenden Falle hat man nur die Wahl zwischen der Verbindung des *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit dem folgenden Relativsatze und zwischen der Annahme einer Konstruktionsverwirrung, welche dadurch undenkbar erscheint, daß der Dativ, mit welchem der Satz angehoben hat, in *μόνῳ σοφῷ θεῷ* noch eben wieder aufgenommen worden ist, ehe die Abirrung in den relativischen Abschluß des Satzes erfolgt sein soll. Unter solchen Umständen sollte die Wahl nicht schwer fallen.

Aber was soll nun der dem Relativsatze vorausgehende Dativus? Am Schlusse des Briefs bleibt der Satz unverständlich, nicht so hinter 14, 23, wo der Dativus von *ὀφείλομεν* mit folgendem Infinitiv[1]) abhängen kann, indem das *δέ* hinter *ὀφείλομεν* den Satz, welcher aussagt, was wir Gotte und zwar laut 15, 7 zum Zwecke seiner Verherrlichung schuldig sind, demjenigen entgegensetzt, welcher mit eben hiedurch veranlaßter Betonung und Voranstellung des *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* von Gottes ewiger Verherrlichung durch Jesum Christum gesagt hat[2]). Der Inhalt aber des Satzes ist dem Zusammenhange, in welchem er hienach zu stehen kommt, so verwandt, daß man gemeint hat, daraus erklären zu können, wie es gekommen sei, daß man ihn dahin versetzte[3]): eine Meinung, welche sich freilich mit der andern, wornach 15, 1 ff. Fortsetzung der vorherigen Ermahnung sein soll, übel verträgt. Bei näherer Erwägung dürfte sich herausstellen, daß der Satz mit angemessenem Rückblicke auf das, wovon K. 14 gehandelt hat, zu dem überleitet, wovon nun gehandelt werden soll. Es war angemessen, am Schlusse der Ermahnung der Glaubensstarken, daß sie alles vermeiden sollten, worüber die Schwächeren zu Falle kommen möchten, während andererseits Letzteren zu Gemüthe geführt worden war, daß sie sich nicht darum zu sorgen brauchten, ob auch die Starken durch ihre Freiheit nicht zu Falle kämen, indem sie Gott gar wohl aufrechtzuerhalten vermögend sei, eben hierauf wieder zurückzukommen und Gott als den zu benennen, welcher dieß und

[1]) vgl. 13, 8; Plato de republ. 332 A. [2]) vgl. z. B. Xen. mem, 3, 7, 8 u. Kühner z. d. St.; anab. 5, 5, 22; 5, 6, 20; 7, 7, 7. [3]) so z. B. Reiche a. a. O. S. 119.

Digitized by Google

zwar in der Art vermöge, daß er sie, nämlich die im Allgemeinen aus Glaubensstarken bestehende Gemeinde, der Heilsbotschaft entsprechend, welche der Apostel die seinige nennt, und der Verkündigung Jesu Christi entsprechend in ihrem Stande befestige. Denn κατά kann dem στηρίζειν nicht dasjenige anschließen, worin sie befestigt werden, wie wenn ἐν stände[1]), noch dasjenige, was die Norm des Verhaltens der Befestigten bildet — eine unmögliche Verkürzung des Ausdrucks —[2]); sondern es dient, das für die Art und Weise des Befestigens Maßgebende zu benennen, daß nämlich ein Befestigen gemeint sei, welches nach Gestalt der vom Apostel verkündigten Heilsbotschaft und, da Ἰησοῦ Χριστοῦ so gewiß als μοῦ und so gewiß als anderwärts der mit κήρυγμα verbundene Genitivus[3]) Subjektsgenitiv ist[4]), nach Gestalt dessen geschieht, was Jesus Christus selbst, nicht etwa jetzt predigen läßt[5]), sondern vordem gepredigt hat. Man hat es unpassend gefunden, daß der Apostel seine Heilsbotschaft mit der Predigt Christi zusammenstelle. Aber er geht von jener auf diese zurück, um zu betonen, daß gerade diejenige Heilsbotschaft, wie sie ihm, dem Heidenapostel, sonderlich zu verkündigen befohlen ist[6]), den eigenthümlichen Inhalt der Predigt ausmacht, welche Jesus Christus im Unterschiede von der alttestamentlichen Offenbarung in die Welt gebracht hat[7]). Und er betont dieß, weil eben ein in Gemäßheit solcher Botschaft geschehendes Befestigen die Leser in jener Freiheit befestigt, deren durch keine Aengstlichkeit verkümmerter Besitz den Glaubensstarken vom Glaubensschwachen unterscheidet.

Es ist daher auch nichts weniger als sinnlos[8]), wenn der Apostel die Befestigung, die er meint, als eine solche bezeichnet, welche geschieht κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν. Nicht im Hochgefühle der Würde des Evangeliums fügt er dieß hinzu[9]), sondern um die Neuheit dessen zu betonen, was der Befestigung, wie er sie meint — denn das zweite κατά muß dem ersten nebengeordnet sein[10]) —, ihre eigenthümliche Wesenheit verleiht. Eine jetzt geschehene Offenbarung

[1]) gegen Fritzsche, Meyer. [2]) gegen Tholuck u. A. [3]) 1 Kor. 2, 4; 15, 14. [4]) gegen Philippi u. A. [5]) gegen Meyer u. A. [6]) vgl. 2, 16. [7]) vgl. Gal. 5, 1. [8]) gegen Krehl. [9]) gegen Meyer. [10]) gegen Philippi u. A.

Digitized by Google

ist dieß, die Offenbarung eines Geheimnisses, welches eine lange Vorzeit hindurch uneröffnet geblieben, jetzt aber und mittelst prophetischer Schriften an den Tag gegeben, in die gesammte Völkerwelt hinein kundgethan worden ist[1]). Insgemein verbindet man διά τε γραφῶν προφητικῶν, dessen τέ um so sicherer ächt sein dürfte, je seltener diese Partikel in den paulinischen Schriften begegnet, mit dem folgenden Participium. Aber wenn es so verbunden sein wollte, so müßte man erwarten, daß νῦν voranstände wie Kol. 1, 26, und nicht φανερωθέντος wie 2 Tim. 1, 10, welche letztere Stelle wohl auch veranlaßt hat, τέ zu tilgen, wenn man διὰ γραφῶν προφητικῶν zum Vorhergehenden zog. Gehört nämlich diese präpositionale Bestimmung zum Folgenden, dann verbindet τέ zwei Thatsachen, von welchen gleicherweise betont wird, daß sie in der Jetztzeit eingetreten sind im Gegensatze zur Vorzeit. Es müßte also νῦν den beiden Participien voranstehen. Auch dann aber bliebe befremdlich, daß διὰ γραφῶν προφητικῶν vor κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ steht. Denn muß man sich ohnehin schon wundern, daß die Kundgabe jenes Geheimnisses in der Völkerwelt, statt durch die mündliche Predigt, mittelst prophetischer Schriften geschehen sein soll, was doch etwas ganz Anderes ist, als durch eine auf die prophetischen Schriften sich berufende, sich an sie anschließende Verkündigung[2]); so wird dieß noch auffallender durch die Voranstellung des διὰ γραφῶν προφητικῶν, durch welche diese Art und Weise der Kundgabe im Gegensatze zu anderer betont erscheint. Dazu kommt, daß der Apostel 1, 2 von derselben durch ihn verkündigten Heilsbotschaft, die er jetzt als Offenbarung eines vordem uneröffnet gebliebenen Geheimnisses bezeichnet, gesagt hat, Gott habe sie durch seine Propheten in heiligen Schriften zuvorverheißen. Was ist aber diese Vorherverheißung Anderes, als eine prophetische Kundgebung, niedergelegt in Schriften, denen nachmals diejenigen, an welche die verheißene Botschaft wirklich ergeht, entnehmen, daß sie lange zuvor verheißen worden?[3]). So lange das für alle Menschen gleiche, den Gegensatz von Israel und dem

[1]) vgl. Eph. 3, 5; Kol. 1, 26. [2]) gegen Meyer, Philippi u. A. [3]) vgl. 1 Petr. 1, 10—12.

Digitized by Google

Völkerthum aufhebende Heil nicht anders kund war, als in den Schriften der Propheten, so lange war es eine noch nicht ergangene, sondern nur verheißene Botschaft[1]), ein nicht gepredigtes, sondern geschwiegenes Geheimniß. *Διὰ γραφῶν προφητικῶν* verträgt sich also mit *νῦν* eben so wohl, als es sich ja auch mit *γνωρισθέντος* vertragen müßte, indem das vordem unter Schweigen behaltene Geheimniß nur dann mittelst prophetischer Schriften kundgethan werden konnte, wenn es in ihnen enthalten ist. Beides, daß es jetzt und daß es durch Schriften der Weissagung geoffenbart worden ist, was angemessen durch *τέ* „so wie auch" verbunden wird, macht es zu einem vordem und so lange geschwiegenen, bis daß, wie das andere dem *φανερωθέντος* zur Seite tretende Participium sagt, der Gott der Vergangenheit und Gegenwart gebot, es auszurufen in die Völkerwelt, damit sie den in gläubiger Aufnahme desselben bestehenden Gehorsam leiste.

Es ist nicht eine innerhalb menschlicher Erkenntniß gelegene Wahrheit, welche die Leser auf dem Standpunkt feststellt, den sie einzunehmen haben. Die Offenbarung einer an sich den Menschen verborgenen, einer nur von Gott und erst zu der von ihm gesetzten Zeit, wie zuvor durch Weissagung, an den Tag gegebenen, erst auf sein Geheiß der Völkerwelt zu wissen gegebenen Wahrheit hat sie dahin gestellt, wo sie stehen, und bei demselben Gotte ist das Vermögen, sie auf diesem ihrem Standpunkte zu befestigen. Er ist es, welcher dieß vermag, derselbe Gott, der jene Weisheit die Welt, die Völkerwelt insonderheit hat wissen und erst zu der von ihm bestimmten Zeit hat wissen lassen, und den der Apostel deshalb auch den allein Weisen nennt[2]). Wenn die Leser dieß alles bedenken, so werden sie vermöge der Erkenntniß, daß sie nur durch ihn, durch seine Weisheit und sein Vermögen, das sind und bleiben, was sie sind, auch die Verpflichtung gegen ihn anerkennen, welche einzuschärfen der Apostel seiner Rede diese Wendung gegeben hat, die einer Beschwörung bei solchem Gotte gleichkommt, und werden durch Erfüllung derselben ihn, den durch Jesum Christum in Ewigkeit Herrlichen, an ihrem Theile zu verherrlichen bedacht sein. Die

[1]) vgl. Tit. 1, 2—3. [2]) vgl. Eph. 3, 10.

Digitized by Google

entsprechende Verpflichtung ist aber, daß die Kräftigen die Gebrechlichkeiten, an denen die Unkräftigen kranken, als eine Last auf sich nehmen, mit der sie sich beschweren. Denn βαστάζειν[1]) ist etwas ganz Anderes, als Nachsicht, Geduld, Schonung üben und ließe sich nicht mit φέρειν vertauschen[2]). Wer sich dem, worin sich das christliche Leben des Mitchristen gebrechlich oder krank erweist, als einer Last unterzieht, die er auf sich nimmt, der begibt sich in eine Mitleidenschaft zum Zwecke der Hülfe[3]), statt ihn sich selbst zu überlassen. Dann unterscheidet sich aber sowohl dieses Verhalten als der Zustand derer, gegen die es geübt wird, sehr wesentlich von dem, wovon in Kap. 14 die Rede gewesen war. Der Gegensatz οἱ δυνατοί und οἱ ἀδύνατοι[4]) scheidet die Christen in solche, die in der Kraft eines gesunden geistlichen Lebens stehen und in solche, die ihrer ermangeln und deshalb an Gebrechen leiden, welche sich an einem Christen nicht finden sollten. So weit greift dieser Gegensatz, wenn man ihn nicht willkührlich einengt, und so umfassend ist der Begriff ἀσθενήματα im Unterschiede von dem ἀσθενεῖν τῇ πίστει 14, 1, welches ja eben ein Schwachsein in bestimmter Beziehung war[5]). Dort hat der Apostel von solchen gehandelt, deren Glaubenszuversicht nicht stark genug war, sie über unnöthige Gewissensbedenklichkeiten hinwegzuheben; jetzt dagegen spricht er von solchen, deren Christenstand überhaupt mit Gebrechen behaftet ist. Den Ersteren gegenüber hat er die ganze solche Glieder in ihrer Mitte habende Gemeinde ermahnt, auf deren Gewissensbedenklichkeiten schonende Rücksicht zu nehmen; den Letzteren gegenüber sehen wir ihn denjenigen, zu welchen er sich selber zählt, den in der gesunden Kräftigkeit eines richtigen Christenlebens Stehenden, die Verpflichtung einschärfen, ihnen die Mithülfe zu gewähren, deren sie bedürfen, um ihrer Gebrechen ledig zu werden. Da sind also οἱ δυνατοί keineswegs schlechthin eins mit denen, welchen die Ermahnung 14, 1 gilt; noch weniger aber kann man sie für eine aus den Letzteren besonders ausgeschiedene Partei nehmen, welche den Gegensatz gegen die Schwachen auf die Spitze trieb und sich den Namen

---

[1]) vgl. z. Gal. 6, 2. [2]) gegen Fritzsche, de Wette, Rückert, Philippi z. d. St. [3]) vgl. Matth. 8, 17. [4]) vgl. z. B. Xen. Cyrop. 2, 3, 6. [5]) vgl. Krehl.

Digitized by Google

der Starken mit feindseligem Nachdruck beilegte[1]), eine Annahme, von welcher schon das ἡμεῖς hätte abhalten sollen. Andererseits erklärt sich dieses hinter dem vorausgegangenen ὑμᾶς auffallende ἡμεῖς aus dem Umstande, das ὑμᾶς den Lesern überhaupt gilt, die einzuschärfende Verpflichtung dagegen nur denen, welche mit dem Apostel die gesunde Kräftigkeit eines befestigten Christenstands gemein haben.

Ob wir βαστάζειν τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων richtig verstanden haben, wird sich an dem Gegensatze ἑαυτοῖς ἀρέσκειν zeigen, welcher selbst wieder im Gegensatze zu τῷ πλησίον ἀρέσκειν gemeint ist und also nicht von der Selbstgefälligkeit zu verstehen sein kann[2]). Τῷ πλησίον ἀρέσκειν ist ja ein Verhalten gegen den Nächsten, mit welchem man ihm gefällig sein, zu Gefallen leben will[3]). So thut derjenige, welcher sich in seinem Verhalten durch die Rücksicht auf den Vortheil des Andern bestimmen läßt, anstatt nur sich selbst ein Genüge thun zu wollen: wie denn 1 Kor. 10, 33 πᾶσιν ἀρέσκω den Participialsatz μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν und an der vorliegenden Stelle selbst τῷ πλησίον ἀρεσκέτω die Näherbestimmung εἰς τὸ ἀγαθόν und πρὸς οἰκοδομήν hinter sich hat. Ein Christ, welcher nur darauf bedacht wäre, sein eigenes inneres Leben immer reicher und völliger auszugestalten, würde sich in dieser seiner Selbsterbauung zu hindern meinen, wenn er sich mit den Gebrechen eines noch unbefestigten Mitchristen zu thun machte. Aber, sagt der Apostel, so hat es doch auch Christus nicht gehalten, sondern gemäß dem Schriftworte οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σὲ ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ[4]). So sagt David[5]), wenn die Ueberschrift des 69. Psalms richtig ist, und von Christo lesen wir, daß er so gehandelt habe. David begründet seine Bitte, daß der Gott Israel's seine Frommen nicht an ihm, dem schwer Bedrängten, zu Schanden werden, nämlich ihn in seiner Bedrängniß nicht untergehen lasse, mit den Worten כִּי־עָלֶיךָ נָשָׂאתִי חֶרְפָּה und dieß wieder mit den Worten כִּי־קִנְאַת־בֵּיתֶךָ אֲכָלַתְנִי וְחֶרְפּוֹת חוֹרְפֶיךָ נָפְלוּ עָלָי. Daß es ihm um das Haus, nämlich um die Gemeinde[6]) Gottes

[1]) Mangold d. Römerbr. S. 63. [2]) gegen Philippi. [3]) vgl. z. 1 Thess. 2, 4; 1 Kor. 10, 33. [4]) Ps. 69, 10. [5]) vgl. z. 11, 9. [6]) vgl. Num. 12, 7 mit Hebr. 3, 6.

Digitized by Google

ernstlich zu thun war, hat ihn in dieß Verderben gebracht, und drum häufen jetzt Schimpf und Schmach auf ihn, die den Namen Gottes lästern. Er hätte bei Ehren bleiben mögen, wenn er nicht darauf aus gewesen wäre, daß es in der Gemeinde Gottes recht hergehe. Wenn man das angeführte Schriftwort so im Sinne seines Zusammenhangs mit der ersten Vershälfte versteht, dann braucht man die Verwendung desselben nicht damit zu rechtfertigen, daß man sagt, wer Gotte zu Gefallen Schmach erleide, der werde auch dem Nächsten zu Gefallen leben[1]). Der Apostel begnügt sich, zu sagen, Christus habe es so gehalten, daß es ihm erging, wie David von sich sagt, daß er nämlich von denen, die Gott schmähen, Schmach erlitt. Damit meint er aber nicht, daß es so auch denen ergehe, welche der von ihm eingeschärften Verpflichtung nachleben, sondern der Vergleichungspunkt liegt nur in dem Verhalten, welches er anbefiehlt, und dem Verhalten Christi. Hat Christus, anstatt sich an seiner eigenen Heiligkeit genügen zu lassen, der Sünder sich in einer Weise angenommen, die ihm Schmach von denen eintrug, welche Gott schmähen; so soll auch der Christ sich nicht für zu gut achten, der Schwächen und Gebrechen seines Nächsten sich hülfreich anzunehmen und sich also mit ihnen gemein zu machen, statt nur auf Pflege des eigenen innern Lebens bedacht zu sein. Ihm war es nicht zu viel, Schmach zu erdulden um unsertwillen; wie sollte es uns zu viel sein, uns mit den Schwächen unserer Brüder zu beschweren?

damit die Schriftweissagung von einer einheitlichen völkerweltlichen Christenheit zur Verwirklichung gelange. 16, 4—13.

Sollte nun wirklich der Apostel für nöthig achten, nach so vielen vorhergegangenen Bezugnahmen auf Schriftstellen an diesem Orte noch eigens darüber sich zu rechtfertigen, daß er eine Schriftstelle angezogen hat, um mit ihr das Verhalten Christi als ein solches zu kennzeichnen, welches mit seiner Ermahnung im Einklange stand? Denn so faßt man den durch γάρ ausgedrückten Zusammenhang des Satzes ὅσα προεγράφη εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη mit V. 3 und fügt dann etwa hinzu, diese Zwischenbemerkung solle die Leser anleiten, die Schrift sich zur Belehrung für ihren Christenwandel dienen zu lassen[2]). Allein wie stimmt

[1]) so Philippi. [2]) so z. B. Tholuck, Baumgarten-Crusius.

Digitized by Google

hiemit der Absichtssatz ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν, welcher doch näher ausführt, in wie fern es zum Zwecke unserer Belehrung geschehen sei, daß alles das, was zuvor geschrieben worden, in Schrift verfaßt worden ist? Die Frage, ob τῶν γραφῶν auch mit τῆς ὑπομονῆς zu verbinden sei, ist unabhängig von der andern, ob die Wiederholung des διὰ vor τῆς παρακλήσεως, die sich auch im sinaitischen Codex findet, für hinreichend beglaubigt zu achten sei, indem auch die Bejahung der letztern jene Verbindung nicht ausschließt[1]). Möglich, daß διὰ eingeschoben worden ist, um τῆς ὑπομονῆς von τῶν γραφῶν zu trennen, während doch der Zusammenhang nicht entfernt erkennen läßt, wie der Apostel darauf gekommen sein sollte, die christliche Tugend der ausharrenden Geduld neben das Ermunterungswort der Schrift zu stellen[2]). Die gewöhnliche Auffassung der Verbindung von τῶν γραφῶν mit τῆς ὑπομονῆς und τῆς παρακλήσεως, daß die von der Schrift eingeflößte Geduld und Tröstung[3]) oder gar die von der Schrift in Lehren und Beispielen beurkundete Geduld und Getrostheit[4]) zu verstehen sei, empfiehlt sich wegen der Ungefügigkeit einer solchen Genitivverbindung sehr wenig. Eben deshalb, weil das Verhältniß des Genitivs τῶν γραφῶν zu τῆς ὑπομονῆς und zu τῆς παρακλήσεως ein verschiedenes ist[5]), wird der Artikel und vielleicht auch die Präposition wiederholt sein. Welches aber die Verschiedenheit sei, ergibt sich daraus, daß ὑπομονή ein Verhalten dessen ist, welcher die Schrift kennt, παράκλησις dagegen etwas, was sie ihm bietet. Denn hienach steht τῶν γραφῶν zu ersterem im Verhältnisse eines Objektsgenitivs, zu letzterm im Verhältnisse eines Subjektsgenitivs: wie ja gleich nachher eine, wenn auch andere, so doch ähnliche Verschiedenartigkeit genitivischer Verbindung in ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως begegnet. Wir harren auf die Schrift, nämlich auf das, was in ihr geschrieben steht[6]), auf den sich erfüllenden Schriftinhalt in demselben Sinne, in welchem der Psalmist sagt לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי[7]) was zu vergleichen um so näher liegt, als ὑπομονή,

[1]) vgl. Eph. 6, 12. [2]) gegen Flatt, Baumgarten-Crusius, Bisping u. A. [3]) so z. B. de Wette, Meyer, Philippi. [4]) so Reithmayr. [5]) vgl. dagegen z. B. Phil. 1, 7. [6]) vgl. 2 Petr. 3, 16; Akt. 1, 16; Joh. 20, 9. [7]) Ps. 119, 43. 74. 81. 114. 147.

Digitized by Google

welches auch in neutestamentlichen Schriften in diesem Sinne, wie 2, 7 im Sinne des Beharrens bei Etwas, mit einem Objektsgenitiv verbunden vorkommt[1]), zur Wiedergabe von תּוֹחֶלֶת gebraucht wird. Und das ist nun die Absicht, von welcher der Apostel sagt: wir sollen die Hoffnung, die uns eignet, in der Art haben, daß wir sie mittelst des Harrens auf das geschriebene Wort und mittelst der tröstlichen Ermunterung, die es uns bietet, besitzen. Denn da ἐλπίδα den Artikel hat, welcher die Stelle eines Possessivpronomens vertritt[2]), so dient das betont vorangestellte διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν, die Art und Weise zu benennen, wie wir die Hoffnung haben sollen, die wir haben[3]), nämlich nicht ohne die Schrift, sondern im Hinblicke auf sie und auf Grund derselben.

Ist dieß die Meinung des Absichtssatzes, so erhellt, daß die Belehrung für die Christen, welche der Apostel als den Zweck bezeichnet, für den alles Zuvorgeschriebene in Schrift verfaßt worden ist[4]), insonderheit als eine Belehrung über das verstanden sein will, was die Christenhoffnung ausmacht[5]), und daß, was hiemit zusammenhängt, mit dem προεγράφη des Vordersatzes nicht auf die Vergangenheit, aus welcher die Schrift herstammt, sondern auf ihren weissagenden Inhalt[6]) hingewiesen ist[7]); wogegen im Nachsatze das überwiegend beglaubigte ἐγράφη schon deshalb als die richtige Lesart erscheint, weil es sich hier nur darum handelt, zu welchem Zwecke jener Inhalt in bleibende Schrift verfaßt worden ist. So gewiß nun aber in V. 3 von der christlichen Hoffnung keine Rede gewesen ist, so gewiß kann V. 4 keine Rechtfertigung der dortigen Berufung auf die Schrift sein wollen. Dagegen ist jenes vordem geschwiegene, jetzt geoffenbarte und der Völkerwelt verkündigte Geheimniß allerdings eine in prophetischen Schriften zuvorbezeugte große Hoffnung[8]), indem es die Bekehrung der Völkerwelt zum Inhalte hat; und während sich in V. 1—3 nichts fände, worauf sich γάρ beziehen könnte, so hat es in jener Bezeichnung Gottes, welche den Lesern zu Gemüthe führte,

[1]) vgl. z. 2 Thess. 3, 5. [2]) vgl. Winer Gramm. S. 103. [3]) vgl. Gal. 6, 5. [4]) vgl. 4, 24; 1 Kor. 10, 11. [5]) vgl. 1 Petr. 1, 12. [6]) vgl. Judä 4. [7]) vgl. Reiche. [8]) vgl. Kol. 1, 27.

Digitized by Google

warum es Pflicht der Starken sei, um die Gebrechen der Schwachen sich anzunehmen, gar wohl einen Anknüpfungspunkt. Freilich nicht so, daß der Satz des 4. Verses für sich allein geeignet wäre, zu erklären, in wie fern diese Pflicht aus dem folgt, was dort von Gott gesagt war. Aber wenn wir anders diesen Satz richtig verstanden haben, so kann ja unmöglich der Wunsch des 5. Verses über ihn hinweg auf die in den vorhergegangenen Versen enthaltene Ermahnung zurückgehen; eine Annahme, von welcher schon der Umstand hätte abhalten sollen, daß Gott im unmittelbaren Anschlusse an V. 4 ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως genannt ist. Das, wornach der Apostel Gott benennt, will einerseits aus dem vorher benannten Zwecke der Schriftweissagung verstanden sein, und muß andererseits mit dem, was er den Lesern von diesem Gotte erbittet, in einem innern Zusammenhange stehen. Gott wirkt in uns das vertrauensvolle Harren, von dem er gesagt hat, daß es auf die Schrift gerichtet sein solle, und bietet uns die Ermunterung dar, von der er gesagt hat, daß die Schrift sie gewähre — denn in so verschiedenem Sinne verbinden sich die beiden Genitive mit ὁ θεός —; und als solchen Gott soll er sich nun den Lesern dadurch erzeigen, daß er ihnen verleiht, in ihrem Trachten und Trachten unter einander[1]) die eine und selbe durch Christum Jesum bestimmte[2]) Richtung einzuhalten, damit sie ihn, der dieses unsers Herrn Gott und Vater ist[3]), als solchen einmüthiglich mit einstimmigem Lobpreise verherrlichen. Wenn nämlich die von der Schrift dargebotene Hoffnung auf die Bekehrung der Völkerwelt lautet, so erweist sich Gott an den Lesern als den Gott, welcher sie darbietet, dadurch, daß er in ihnen wirkt, was erforderlich ist, damit sie ihn einhellig als den Gott preisen, dessen Erkenntniß die Seligkeit des Christen ist. In solchem einhelligen Lobpreise Gottes aus heidnischem Munde erfüllt sich ja eben die Hoffnung, welche die Schrift lehrt. Es muß daher zu dem Zeugnisse der Schrift, welche uns lehrt, was wir zu hoffen haben, die gnädige Wirkung Gottes hinzukommen, welche in den Heiden Einheitlichkeit christli-

[1]) anders 12, 16. [2]) vgl. Kol. 2, 8. [3]) vgl. Eph. 1, 3. 17; Joh. 20, 17; Apokal. 3, 12.

Digitized by Google

chen Sinnes schafft; und deshalb verbindet der Apostel mit der Erinnerung, was wir uns die Schriftweissagung sollen sein lassen, den Wunsch, daß Gott in den Lesern diese zur Erfüllung derselben erforderliche Wirkung übe. Während nämlich Israel durch sein geheiligtes Volksthum verbunden und geeinigt war und also, wenn es sich zu Christo Jesu bekehrte, von Haus aus eine einheitliche Gemeinde bildete, wurden die Heiden als Einzelne zu dem Gott und Vater Jesu Christi bekehrt, und erst das Christenthum und also Einhelligkeit christlicher Denkart mußte sie zu einer Einheit verbinden[1]).

Eben deshalb aber folgte für die Leser aus ihrem Bedürfnisse, nach Maßgabe der jetzt gepredigten, vormals geweissagten Bestimmung der Völkerwelt von Gott in ihrem Heilsstande befestigt zu werden, die ihnen sonderlich geltende Pflicht, daß sich die Starken um die Gebrechen der Schwachen hülfreich annahmen oder, wie es jetzt statt dessen heißt, daß sie einander zu brüderlicher Gemeinschaft aufnahmen. Denn die Ermahnung προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους so zu verstehen, daß sie Allen ohne Unterschied, den Schwachen wie den Starken, gesagt sei[2]), verträgt sich nicht mit der Bedeutung des Verbums, welches immer einen derartigen Unterschied voraussetzt, wenn er auch nicht eigens ausgedrückt ist. Einen andern Gegensatz aber, als den der Starken und Schwachen, etwa den von heidnischen und jüdischen Christen, so daß jene die Starken, diese die Schwachen wären, gibt der Zusammenhang nicht an die Hand, schließt ihn vielmehr aus[3]). Um den Satz zu begründen, daß die Starken, die ja selbst zur Befestigung in ihrem Heilsstande des Gottes bedürfen, welcher die Völkerwelt zur Theilnahme an seinem Reiche berufen hat, ihrerseits sich um die Gebrechen der Schwachen hülfreich anzunehmen verpflichtet sind, hat der Apostel in V. 4 auf die Schriftweissagung hingewiesen, aus welcher der Christ zu lernen habe, welcher Hoffnung er sich getrösten solle, und hat hieran in V. 5 den Wunsch angeschlossen, daß Gott in den Heiden, an die er schreibt, die Eintracht christlicher Denkart wirken wolle,

---

[1]) vgl. Joh. 11, 52. [2]) so z. B. Meyer, Philippi. [3]) gegen Reiche, Fritzsche, de Wette, Olshausen u. A.

Digitized by Google

welche nöthig ist, damit sich diese Hoffnung verwirkliche. Er folgert nun aus dem, was er zur Begründung der in V. 1—3 eingeschärften Pflicht gesagt hat, die Ermahnung zu einem jener Pflicht entsprechenden Verhalten. Denn daß sich διό auf den Absichtssatz des 6. Verses beziehe, ist um deswillen nicht glaublich, weil der dort benannte Endzweck durch etwas, das Gott in den Lesern wirkt, erzielt sein will[1]). Um der Hoffnung willen, welche sie aus der Schrift lernen können und zu deren Verwirklichung ihnen das Noth thut, was ihnen der Apostel wünscht, heißt er sie einander aufnehmen, wie Christus sie aufgenommen und an sich genommen hat. Dieser Beziehung des διό dient die Beifügung der ihr entsprechenden Zweckangabe εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ zur Bestätigung, von welcher man irrig behauptet, sie müsse wegen des Folgenden mit προσελάβετο ὑμᾶς verbunden werden. Das Richtige wird sein, daß sie unmittelbar zu προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους[2]), mittelbar zu προσελάβετο ὑμᾶς gehört. Denn gehörte sie blos zu letzterm, so würde sie hinter ὁ Χριστός stehen, da προσελάβετο ὑμᾶς als das dem προσλαμβάνεσθαι ἀλλήλους Verglichene die betonte Stelle einnehmen müßte. Zum Zwecke der Verherrlichung Gottes hat der in der Schrift verheißene Heiland die Heiden in die Gemeinschaft seines Heils aufgenommen, und zum gleichen Zwecke sollen sie nun einander zu brüderlicher Gemeinschaft aufnehmen. Gott wollte und will auf diese Weise verherrlicht werden, der Hoffnung gemäß, welche aus der weissagenden Schrift zu lernen ist und um derentwillen der Apostel seine Leser ermahnt, an einander zu thun, wie Christus an ihnen gethan hat.

„Ich sage nämlich" fährt er fort und bringt damit, da γάρ und nicht δέ die überwiegende Beglaubigung für sich hat, nicht etwa nur eine Erläuterung, wie er das von Christo Gesagte meine[3]), sondern eine Begründung seiner auf solchen Grund hin und mit Benennung solchen Zwecks und mit solchem Hinweise auf Christus gegebenen Ermahnung[4]). Die Begründung besteht aber darin, daß er auf einen bei ihm dahinter liegenden Satz als auf

---

[1]) gegen Fritzsche, Krehl, Meyer, Philippi u. A. [2]) so schon Chrysostomus. [3]) wie Gal. 4, 1; 5, 16; 1 Kor. 1, 12. [4]) vgl. z. 12, 3.

Digitized by Google

die Voraussetzung zurückgeht, von welcher aus er V. 7 verstanden wissen will. Es ist dieß zunächst der Satz, daß, wenn Christus seinem Volke als Prophet, in Ausrichtung eines amtlichen Berufs gedient hat, also ein Diener der Beschnittenheit geworden ist, solches um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, welche aufrecht bleiben mußte, und zu dem Ende geschehen ist, damit die den Vätern gegebenen Verheißungen durch die That bestätigt würden. Ein solcher Grund bestand für die Völkerwelt nicht, deren Diener er denn auch nicht geworden ist. Ihr wünscht der Apostel, daß sie Gott verherrliche um erbarmende Güte, die sie erfahren hat. Denn als Infinitivsatz kann τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν nicht gemeint sein. Man müßte sich ihn etwa so denken, daß gegenüber dem perfektischen Infinitivsatze der aoristische, welchen von εἰς τό abhängen zu lassen[1]) schon der Umstand verbietet, daß εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων lediglich Apposition zu ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ ist, in einer Abhängigkeit von λέγω stehe, vermöge deren er nicht einen geschichtlichen Thatbestand, sei es der Vergangenheit[2]) oder der Gegenwart[3]), was sich beides mit dem Zusammenhange nicht vertrüge, sondern etwas, das geschehen soll, aussage. Ist aber eine so verschieden gemeinte Abhängigkeit der beiden Infinitivsätze von λέγω schon an sich schwer denkbar, so wird sie es vollends, wenn die Lesart γενέσθαι die richtige ist[4]), wie ja auch Akt. 7, 52 nicht γεγένησθε, sondern ἐγένεσθε gelesen sein will. Daß sie wirklich den Vorzug verdient, ist deshalb wahrscheinlich, weil das Perfektum[5]) das, was Christus geworden, als etwas hinstellen würde, was er nun auch ist[6]), während die Meinung doch nur die sein kann, daß er es auf Erden gewesen ist. Denn die Bemerkung, daß der aoristische Infinitiv die Bedeutung eines Präteritums nicht haben könne[7]), findet im vorliegenden Falle, wo er von einem Verbum des Sagens abhängt, keine Anwendung[8]). Kann nun der Apostel weder sagen wollen, daß die Völkerwelt Gott verherrlicht habe wegen der ihr widerfahrenen erbarmenden Güte, indem ja ihre Bekehrung erst anfängt, noch auch, daß sie ihn

[1]) so z. B. Meyer [2]) so z. B. Rückert, de Wette. [3]) so z. B. Fritzsche, Krehl. [4]) vgl. Rückert. [5]) vgl. Joh. 2, 9. [6]) gegen Fritzsche. [7]) so Meyer z. 2 Kor. 6, 1. [8]) vgl. Winer Gramm. S. 311.

Digitized by Google

verherrliche, indem er sie ja vielmehr ermahnt, das zu thun, was zur Verherrlichung Gottes gedeiht; so kann er nur sagen wollen, daß er es wünsche und wolle. Und dieß sagt er, wenn δοξάσαι Optativus ist, ohne daß dieser Optativus die Stelle eines Imperativus vertritt. Der Imperativus fordert, der Optativus wünscht, daß Etwas geschehe, und die Fälle sind nicht selten, wo aus Verkennung dieses Unterschieds der Optativus mit dem Imperativus vertauscht worden ist[1]). Um aber den Wunsch des Apostels richtig zu verstehen, muß man beachten, daß er nicht von einzelnen Heiden spricht, sondern im Gegensatze zu dem Volke der Beschneidung von dem Völkerthum im Ganzen. Ihm gilt sein Wunsch, es möge dazu gelangen, Gott um erbarmende Güte, die es erfahren hat, zu verherrlichen, oder, was gleichviel ist, es möge zur Verwirklichung dessen gelangen, was die Weissagung, die er deshalb in einer Reihe von Schriftworten vorführt, ihm in Aussicht gestellt hat.

Denn die Schriftworte, welche der Apostel mit καθὼς γέγραπται an den in Frage stehenden Satz anschließt, bestätigen, daß er die Vollendung dessen im Auge hat, was sich mit der bisherigen Predigt und Aufnahme der Heilsbotschaft in der Völkerwelt zu verwirklichen begonnen hat. „Drum werde ich in der Völkerwelt dich preisen, Jehova, und deinem Namen lobsingen", spricht an der ersten der vier Stellen[2]) David, nachdem er vorher von seinem Siege über Völker gesagt hat, der ihn zu ihrem Haupte, der die Fremden ihm unterthänig machte. Aus diesem Zusammenhange will διὰ τοῦτο verstanden und also nicht im Sinne von ὑπὲρ ἐθνῶν, noch der Lobpreis dessen, der diese Worte spricht, für den der Völkerwelt selbst, von dem der Apostel gesagt hat, genommen sein[3]). Der Sieg über außerisraelitisches Völkerthum, welcher im Munde David's ein Sieg seiner von Jehova gesegneten Waffen ist, wird im neutestamentliche Sinne mit den Waffen des heiligen Geistes[4]), mit dem Worte der Heilsbotschaft erstritten, welches Gehorsam der Heiden, nämlich Gehorsam des Glaubens[5])

---

[1]) vgl. Kühner z. Xen. anab. 3, 2, 37; 6, 6, 18. [2]) Ps. 18, 50. [3]) gegen Meyer. [4]) 2 Kor. 6, 8. [5]) s. 1, 5; 16, 26.

Digitized by Google

an den Sohn David's fordert und findet. Da ist denn bei solcher Umsetzung des alttestamentlichen Schriftworts ins Neutestamentliche der, welcher es spricht, der Prediger des Heils in der Völkerwelt, also Christus, sofern er selbst das Heil verkündigt[1]), oder näher der Apostel, durch den er es verkündigt. In dem Maße, als der Prediger der Heilsbotschaft dazu gelangt, Gotte für den Gehorsam zu danken, den sein Wort in der Völkerwelt findet, also in der Völkerwelt ihn zu preisen, geht der Wunsch des Apostels in Erfüllung, daß der Völkerwelt erbarmende Güte widerfahre, um welche sie dann Gott verherrlicht. Und so schreitet er denn fort zu der zweiten Schriftstelle[2]), die er nach der griechischen Uebersetzung anführt, während sie im Grundtexte lautet הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ. Daß hier עַמּוֹ Apposition sei zu גוֹיִם, gilt gegenwärtig für das Unwahrscheinlichste[3]), obgleich von den sonst vorgeschlagenen Auffassungen, welche עַמּוֹ Objekt von הַרְנִינוּ sein lassen, die eine, welche הָרְנִין im Sinne von רָנַן nimmt, den Sprachgebrauch gegen sich hat, da הָרְנִין niemals mit einem Gegenstande des Jubels verbunden vorkommt, und die andere, die es in der Bedeutung des Erfreuens[4]) nimmt, keinen zulässigen Gedanken gibt, indem es von den Völkern zwar heißen konnte, sie werden Israel einst glücklich preisen[5]), nimmermehr aber, sie werden es fröhlich machen, was sich Jehova selbst vorbehalten hatte. Wenn man freilich die Apposition so meint, daß גוֹיִם die einzelnen Bestandtheile, עַמּוֹ das einheitliche Ganze Israel's bezeichnen soll[6]), dann ist sie schon um deswillen unannehmbar, weil sich am Schlusse eines Lieds, welches sich durchaus um den Gegensatz zwischen dem Volke Jehova's und dem Völkerthume der Götzen bewegt, Alles eher erwarten läßt, als eine Anrede Israel's mit גוֹיִם. Allein so will sie eben nicht verstanden sein, sondern auf die Verheißung des schlüßlichen Strafgerichts, mit welchem sich Jehova seiner Knechte wider seine Feinde, seines Volks wider das ihm feindliche Völkerthum annehmen wird,

[1]) Akt. 26, 23. [2]) Deut. 32, 43. [3]) vgl. Kamphausen d. Lied Mose's Deut. 32 S. 214 f. [4]) wie Hiob 29, 13; Ps. 65, 9. [5]) wie Mal. 3, 12. [6]) so z. B. Maurer.

Digitized by Google

folgt ein Zuruf des Sängers, welcher den Völkern gilt, die alsdann sein Volk sein werden. Wie hätte er, der von einem Segen wußte, welcher sich vom Geschlechte Abraham's über alle Geschlechter des Erdbodens erstrecken wird, und von einem Gehorsam der Völker zur Zeit des Friedefürsten, welchen Jakob dem Juda in Aussicht gestellt hat, sein Lied von der Zukunft seines Volks mit dem Gericht über das Völkerthum schließen sollen, ohne einen Ausblick auf die Erfüllung jener Verheißungen offen zu lassen? Sollte in dem Liede, welches die Grundgedanken der spätern Prophetie enthält, dieser schon in der Verheißung Abraham's enthaltene fehlen[1])? Eben im Gegensatze gegen das Völkerthum, dessen Feindschaft wider die Knechte Jehova's das angekündigte Strafgericht heraufruft, ergeht an Völker, die alsdann Jehova's Volk sind, der verheißungsvolle Aufruf zu fröhlichem Jubel, in welchen sie eben deshalb ausbrechen werden, weil sich Jehova seiner Knechte annimmt wider seine Feinde. Wie nun Israel's verheißene Erlösung aus der Hand aller derer, die es hassen, mit der Erscheinung Jesu begonnen hat[2]), so hat sich damit andererseits auch eine Zukehr der Heiden zu dem in Jesu erschienenen Heil Israel's verbunden, in welcher der Apostel den Anfang der Erfüllung jenes Schriftsworts erkennt. Er führt es an, wie es in der griechischen Uebersetzung lautet, ohne sich hiedurch von dem Sinne des Grundtextes zu entfernen, sofern auch letzterer von einer Völkerfreude spricht, deren Jubel mit dem des erlösten Israel zusammenklingt. Aber erst begonnen hat die Erfüllung dieser Verheißung. Daher hat der Apostel eine Zukunft im Auge, welcher die heidnischen Christen entgegenhoffen und solcher Hoffnung gemäß sich unter einander verhalten sollen. Es ist die Zukunft, die er mit den Worten τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν als den Gegenstand seines Wunsches bezeichnet hat, eine Zukunft nämlich, wo nicht etwa nur Einzelne aus dem Völkerthum Gottes erbarmende Güte erfahren haben, sondern ein erlöstes Völkerthum neben und mit dem bekehrten Israel Gott verherrlicht. Um diesen letztern

[1]) vgl. z. B. Ps. 72, 11; Mich. 4, 2; Jes. 19, 25; 25, 7; Sach. 2, 15.
[2]) Luc. 1, 71.

Digitized by Google

Gedanken, daß eine Zeit kommen soll, wo das Völkerthum als einheitliches Ganzes Gott lobpreist[1]), noch sonderlich als Schriftinhalt aufzuzeigen, weist er auf die dritte Schriftstelle hin[2]). Und wenn er dann endlich auch noch das Wort Jesaja's[3]) von dem aus Isai Entsprossenen in Erinnerung bringt, auf den die Völkerwelt ihre Hoffnung setzen wird; so rückt er damit die Zeit vor Augen, wo eine dem Davidssohne und Könige Israel's zugewendete Völkerwelt der Offenbarung dieses Herrschers, welcher auch über sie zu herrschen verordnet ist, hoffend entgegensieht. Denn im Lichte der Gegenwart ist der König, von welchem der Prophet sagt, der zu Gott hingegangene Jesus, und die Völker blicken mit hoffendem Vertrauen nach ihm aus, zu dem sie nach seinem Hingange bekehrt worden sind und dessen Wiederkunft in die Welt die Erfüllung ihrer Hoffnung ist.

Wenn das geschieht, was die vier Schriftworte in Aussicht stellen, so erfüllt sich des Apostels Wunsch, daß die Völkerwelt um erbarmende Güte, die sie erfahren hat, Gott verherrliche. Auf Grund dieses seines Wunsches, in dessen Verwirklichung sich erweisen wird, daß Christus die Völkerwelt in die Gemeinschaft seines Heilswerks aufgenommen hat, haben wir ihn die Leser ermahnen hören, einander zu brüderlicher Gemeinschaft aufzunehmen: eine Ermahnung, die er andererseits daraus hergeleitet hatte, daß uns die Schriftweissagung dazu gegeben ist, uns zu lehren, was wir unsere Christenhoffnung sein lassen sollen. Und daß er Letzteres in Erinnerung brachte und einen auf Einhelligkeit christlicher Denkweise unter seinen Lesern gerichteten Wunsch daranschloß, dessen Erfüllung zur Verwirklichung der auf die Schriftweissagung gegründeten Hoffnung dient, ist zu dem Zwecke geschehen, um zu zeigen, daß das Bedürfniß der Leser, in ihrem Christenstande nach Maßgabe der jetzt der ganzen Völkerschaft geltenden Heilswahrheit von Gott befestigt zu werden, die Starken unter ihnen verpflichte, sich ihrerseits der Gebrechen der Schwachen hülfreich anzunehmen. Sie würden, wenn sie dieß unterließen und einander nicht zu brüderlicher Gemeinschaft aufnähmen, ihre

[1]) vgl. 11, 25. [2]) Ps. 117, 1. [3]) Jes. 11, 10.

Digitized by Google

Christenhoffnung nicht durch die Schriftweissagung bestimmt sein lassen, indem die Schrift Herstellung einer einheitlichen heidnischen Christenheit weissagt, zu deren Verwirklichung es solcher brüderlichen Gemeinschaft der heidnischen Christen unter sich, von Seiten Gottes aber einer Gnadenwirkung bedarf, welche Gleichheit und Einhelligkeit christlicher Denkweise in ihnen allen schafft. Durch Erfüllung dieser Pflicht thun sie das Ihre, damit der Gott, welcher jetzt, so wie vordem durch weissagende Schrift, die Erstreckung seines Heils über die Völkerwelt geoffenbart und sie durch Verkündigung dieses vordem nicht gepredigten Geheimnisses zum Glaubensgehorsam berufen hat, wie er durch Jesum Christum ewig verherrlicht ist, seiner Zeit auch von einer einheitlichen Gemeinde völkerweltlicher Christenheit verherrlicht werde. So hat sich uns der innere Zusammenhang von 15, 1—13 herausgestellt. Hiemit ist dann aber auch vollends klar, daß die hier ausgeführte Ermahnung wesentlich andern Inhalts ist, als die von K. 14, und daß sich die gewöhnlich an den Schluß des Briefs gestellte vermeintliche Doxologie, wenn man sie vor 15, 1 beläßt, zu der hier anhebenden, die heidnischen Christen als solche angehenden Ermahnung angemessen überleitet. Der Abschnitt schließt mit einem Wunsche, welcher seinem Inhalte entspricht, mit einem Wunsche nämlich zu dem Gotte, welcher Hoffnung gibt und wirkt, daß er sich als solchen an den Lesern erzeigen wolle, indem er sie im Glauben freudevoll und friedevoll macht, damit sie in Kraft heiligen Geistes der Hoffnung, nach welcher er ein Gott der Hoffnung heißt, reichlich theilhaft seien. Wenn nämlich ihre Gläubigkeit eine freudvolle und friedevolle ist, statt daß sie sich die Freudigkeit durch die Wahrnehmung der Gebrechen ihrer christlichen Umgebung und den Frieden durch die daraus erwachsenden Hemnisse stören lassen; so wird es ihnen auch durch Kraft des heiligen Geistes, der den Glauben in ihnen wirkt, an der Hoffnung nicht fehlen, daß Gott seine Gemeinde zu dem ihr in der Schrift verheißenen Ziele bringen werde.

Wenn wir den Abschnitt 15, 1—13 richtig verstanden haben, so hat der Apostel auf die in K. 12—13 enthaltenen Ermahnungen, welche Allen ohne Unterschied galten, zuerst in K. 14 eine

Digitized by Google

Ermahnung folgen lassen, die sich auf unschädliche Gewissensbedenklichkeiten einzelner Glieder der römischen Gemeinde bezogen, durch welche in dieser Gemeinde das brüderliche Verhältniß zwischen ihnen und der von solcher Schwachheit freien, glaubenskräftigern Mehrheit derselben nicht gestört werden darf, dann aber in K. 15 eine andere, die sich auf den allgemeinern Gegensatz reifen und unreifen, gesund kräftigen und ungesund gebrechlichen Christenstands bezieht, welcher für die Reiferen eine Verpflichtung mit sich bringt, die den heidnischen Christen überhaupt im Hinblick auf die zu erzielende Einheitlichkeit einer Christenheit des Völkerthums sonderlich eingeschärft sein will. Diese beiden Ermahnungen beziehen sich auf das christliche Gemeinschaftsleben, auf welches sich zu Anfang des Abschnitts 12, 1—15, 13 die in 12, 3—8 enthaltene bezogen hatte, aber mit dem Unterschiede, daß es sich dort um solches handelte, was Alle ohne Unterschied je nach Maßgabe ihrer gemeindlichen Stellung anging, während es sich in Kap. 14 und 15 um Gegensätze innerhalb der Gemeinde handelt, ohne deren Ausgleichung ein gedeihliches Gemeinschaftsleben nicht möglich wäre. Die erstere dieser beiden Ermahnungen kann sicherlich nicht zum Beweise dienen, daß die römischen Christen der Mehrzahl nach Juden waren, und die letztere dient zum Beweise, daß der Apostel die Gemeinde, mochte sie viele oder wenige jüdische Glieder zählen, als eine heidnische ansah[1]), so daß Nichts verkehrter sein kann, als den Abschnitt 15, 1—13 um deswillen für unächt zu erklären, weil er gar zu sichtlich auf Judenchristen berechnet sei[2]).

Der Apostel erklärt sich darüber, wie er dazu gekommen ist, diesen und solchen Brief an die Gemeinde zu schreiben, 15, 14—16.

Aber nicht minder muß man sich wundern, wenn man das nun Folgende für eine Entschuldigung des Apostels erklären hört, zu der er sich nur Judenchristen gegenüber habe veranlaßt sehen können[3]). Er ist zu Ende mit dem, was er dieser Gemeinde schriftlich zuvor gesagt haben wollte, ehe er selbst zu ihr käme. Im Anschlusse an seine Versicherung, daß es nicht an ihm gelegen habe, wenn er bisher nicht auch in Rom, wie in der übrigen Völkerwelt, als Verkündiger der Heilsbotschaft thätig gewesen sei, deren er sich dort so wenig als anderswo geschämt

[1]) gegen Mangold d. Römerbr. S. 66. [2]) so Baur Paulus I. S. 394.
[3]) Mangold a. a. O. S. 71.

Digitized by Google

haben würde, hat er ausgeführt, was es um die Heilsbotschaft sei, daß sie eine Gottesmacht sei, welche leistet, was auf keinem andern Wege zu erreichen steht, indem sie diejenigen, welche das Wort von Christo gläubig aufnehmen, Heiden wie Juden, göttlicher Gerechtigkeit theilhaft macht und göttliche Herrlichkeit ihnen sichert, ohne daß es hiefür noch eines Andern bedarf außer ihr, und ohne daß die derzeitige Ausschließung des jüdischen Volks von ihr daran irre machen kann. Diese Ausführung war einerseits geeignet, den Thatbestand des christlichen Heils ins Licht zu stellen, und andererseits ging sie von selbst in die zwiefache Ermahnung über, der empfangenen Glaubensgerechtigkeit in der Art sich zu getrösten, daß man sein Verhältniß zu Gott ein durch Christum vermitteltes Friedensverhältniß sein läßt[1]), und den Einwurf, als ob damit der Sünde nicht gesteuert werde, durch einen in Glaubensgemeinschaft mit Christo begründeten heiligen Wandel zu widerlegen[2]), und so zu thun, wie es unserer Hoffnung des ewigen Lebens, und so zu leiden, wie es unserer Hoffnung endlicher Verherrlichung entspricht[3]): wozu sich gegenüber der jetzigen Ausgeschlossenheit des jüdischen Volks die Warnung an die heidnischen Leser gesellte, daß sie nicht wähnen sollen, in ihrer Eigenschaft als Heiden einer Bevorzugung sicher zu sein, welche sie vor den Juden als solchen voraushätten[4]). Wie aber der Brief vor 12, 1 eine lehrhafte Darlegung von Thatsächlichem enthielt, welche wiederholt in Ermahnung zu einem dem gemäßen Verhalten überging, so ist hinwieder die Ermahnung, welche der Apostel von 12, 1 an folgen ließ, nachdem sie sich schon im Allgemeinen auf die vorhergegangene Darlegung gründete, nicht ohne lehrhafte Erörterung von Thatsächlichem geblieben[5]).

So hat der Apostel an eine Gemeinde geschrieben, welche ohne sein Zuthun entstanden war, und von welcher er 1, 8 gesagt hatte, daß man von ihrem Glauben in der ganzen Welt erzähle. Und da sollte er nicht Ursache haben, am Schlusse sich darüber zu äußern, wie er dazu komme, ihr solchen Brief zu schreiben? nicht Grund

---

[1]) 5, 1. [2]) 6, 12 ff. [3]) 8, 12. 17. [4]) 11, 17 ff. [5]) 12, 4; 13, 1 ff.; 14, 4 ff.; 15, 4 ff.

Digitized by Google

haben, sie zu versichern, wie wir nun 15, 14 lesen, daß er auch selbst für seine Person dessen gewiß sei, es fehle ihnen weder an Güte der Gesinnung, noch an allseitiger Erkenntniß, um sich einander selbst auf das aufmerksam zu machen und das einander zu Gemüthe zu führen, was im einzelnen Falle erforderlich ist? *Καὶ αὐτὸς ἐγώ* schreibt er, nicht mit Bezug darauf, daß er sie bisher belehrt und ermahnt hat[1]), in welchem Falle das *καί* nicht zu *αὐτὸς ἐγώ*, sondern zu *πέπεισμαι* gehören würde, noch mit Bezug darauf, daß er von Anderen nicht vergewissert zu werden brauche, da er ja doch die Gemeinde nicht anders kennt, als durch Mittheilungen über sie, die ihm zugekommen sind[2]), sondern mit Bezug darauf, daß Andere so über sie urtheilen[3]), von deren Urtheile sie seine eigene Meinung nicht deshalb verschieden achten sollen, weil er sich veranlaßt gefunden hat, diesen Brief an sie zu richten. Und wiederum schreibt er *καὶ αὐτοί* und *καὶ ἀλλήλους*, um zu betonen, daß er nicht in der Meinung an sie geschrieben habe, als ob sie wegen Mangels an rechter Gesinnung seines Ermahnens oder wegen Mangels an Erkenntniß seiner Belehrung bedürften, oder als müßte er einem Unvermögen der Leser, sich einander das Nöthige zu sagen, mit einem den unterschiedlichen Bedürfnissen der Einzelnen entsprechenden Briefe zu Hülfe kommen. In dem folgenden Satze aber liegt der Nachdruck einerseits und vornämlich auf der Benennung dessen, was ihn ungeachtet seiner Gewißheit über den guten Stand der Gemeinde an sie zu schreiben bestimmt hat, und andererseits auf *τολμηρότερον*, womit er sagt, daß er dieß sein Unternehmen selbst als ein Unterfangen ansieht, aber nicht, weil die Gemeinde seines Briefs um so weniger bedarf, in je besserm Stande sie nach seinem eigenen Urtheile sich befindet[4]), sondern, wie der Comparativ besagt, weil er an diese nicht von ihm gestiftete Gemeinde zu schreiben nicht das gleiche Recht hatte, wie bei anderen Briefen, und sich also mehr als sonst herausnahm. Denn darauf, daß er überhaupt schrieb[5]), und nicht auf die Art und Weise, wie er, geschweige wie er an einzelnen Stel-

---

[1]) so z. B. Reiche, Fritzsche, Philippi. [2]) so z. B. Meyer, Tholuck, de Wette. [3]) vgl. Bengel, Olshausen. [4]) so Meyer, Philippi. [5]) vgl. z. B. Bengel.

Digitized by Google

len[1]), etwa gar, wie er im Interesse der Heidenbekehrung für die Judenchristen Verletzendes[2]) geschrieben hat, bezieht sich τολμηρότερον: es müßte denn sein, daß ἀπὸ μέρους als Einschränkung des τολμηρότερον ἔγραψα auf einen Theil oder auf einzelne Stellen des Briefs verstanden sein wollte, in welchem Falle διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι nicht angäbe, was ihn zu seinem dieß Mal gewagteren Unternehmen des Briefschreibens bestimmt, sondern was ihn zu der in einzelnen Theilen des Briefs etwa aufgefallenen sonderlichen Dreistigkeit des Auftretens ermuthigt oder veranlaßt habe. Letzteres ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil man hinter V. 14 eine Erklärung darüber erwarten muß, warum er gethan hat, was bei der von ihm vorausgesetzten Beschaffenheit der Gemeinde unnöthig erscheinen konnte. Unnöthig aber konnte einer solchen Gemeinde gegenüber der ganze Brief scheinen und nicht blos dieser oder jener Theil oder vielmehr, was ἀπὸ μέρους allein heißen könnte, indem man es fälschlich im Sinne von „hinundwieder" nimmt, ein einzelnes Stück desselben. Dazu kommt, daß ἀπὸ μέρους, namentlich wenn ἀδελφοί hinter ἔγραψα ὑμῖν gelesen sein will, was um so wahrscheinlicher ist, je leichter es nach dem eben vorhergegangenen ἀδελφοί μου des 14. Verses weggelassen wurde, näher mit ὡς ἐπαναμιμνήσκων zusammengehört als mit τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν. Ἐπαναμιμνήσκειν aber heißt nicht „Einen an seine Pflicht erinnern"[3]) oder gar „ermahnen"[4]), wie man zu dem Ende angenommen hat, um ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς die theilweise Dreistigkeit des Schreibens daraus erklären zu lassen, daß sich der Apostel in dem Falle befand, ermahnen zu müssen, noch hat ὡς mit dem Participium des Präsens, statt dessen das des Futurums stehen müßte, den Sinn einer Zweckangabe[5]), noch endlich will διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι mit ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς, statt mit τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν, verbunden sein[6]), in welchem Falle es sicherlich nicht ohne εἰς ὑμᾶς stände[7]). Ehe der Apostel das benennt, was ihn zu schreiben bestimmt hat, gibt er dem ἔγραψα zwei eng zu-

[1]) gegen Fritzsche, Tholuck, Meyer, Krehl, Philippi u. A. [2]) so Mangold a. a. O. S. 69 ff. [3]) so Baumgarten-Crusius. [4]) so Bengel, Reiche. [5]) gegen Krehl, Rückert. [6]) so z. B. Winer Gramm. S. 573; Flatt, Reiche z. d. St. [7]) vgl. Eph. 3, 2.

Digitized by Google

sammengehörige Näherbezeichnungen der Art und Weise bei, wie er geschrieben hat, nämlich erstens daß er stückweise, und zweitens daß er so geschrieben hat, wie man thut, wenn man Einen an das, was er schon sonst gelernt hat — denn diesen Sinn des Hinzukommens hat ἐπί[1]) —, nur eben wiedererinnert. „Stückweise" heißt ἀπο μέρους[2]), wie ἐκ μέρους[3]), im Gegensatze zur Vollständigkeit[4]), und nicht „stellenweise" im Gegensatze zu „durchweg". Dieß aber nicht so, als sagte der Apostel, er habe nicht alles geschrieben, was er hätte schreiben können[5]), sondern im Gegensatze zu einer vollständigen Darlegung der christlichen Wahrheit, wie sie da erforderlich ist, wo man zu solchen spricht, die Christum noch nicht kennen. In solchem Falle befand sich der Apostel nicht und hat deshalb auch nicht so geschrieben, als ob er sich seinen Lesern gegenüber in solchem Falle befände, sondern wie einer, der an schon Bekanntes erinnert, hat er geschrieben: Während er also mit τολμηρότερον sein Unternehmen, an diese Gemeinde zu schreiben, als ein sonderliches Unterfangen bezeichnet hat, macht er mit dem zwischensätzlichen ἀπὸ μέρους, ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς bemerklich, daß er so geschrieben hat, wie er bei seiner Gewißheit ihres Christenstandes, ihrer rechten Gesinnung und vollständigen Erkenntniß allein konnte schreiben wollen.

Was ihn aber zu schreiben bestimmt hat, das ist die ihm verliehene Gnade des Heidenapostelamts. Einen λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ[6]) nennt er sich, der also zu einer Leistung in Sachen Christi Jesu verpflichtet ist; und zwar besteht diese Leistung darin, die Gottesbotschaft in der Richtung auf die Völkerwelt mit heiligem Dienste zu verwalten. Denn εἰς τὰ ἔθνη will doch wohl zu ἱερουργοῦντα gezogen sein, da es wahrscheinlicher ist, daß der Apostel alle Näherbestimmung zu λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ für die participiale Apposition aufbehielt. Den Begriff des Priesterlichen enthält ἱερουργεῖν nicht, geschweige den Begriff des Opferns. Die Stelle aus 4 Makk. 7, welche hiefür beigebracht wird, verliert ihre vermeintliche Beweiskraft, sobald man dort ἰδίῳ αἵματι richtig

[1]) gegen Fritzsche. [2]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 95. [3]) vgl. z. 1 Kor. 12, 27. [4]) vgl. 1 Kor. 13, 10. [5]) so Origines, Th. Schott S. 120. [6]) vgl. z. 13, 6.

Digitized by Google

verbindet und in τοὺς ἱερουργοῦντας τὸν νόμον das Subjekt des Infinitivsatzes, in ἱδίῳ αἵματι καὶ γενναίῳ ἱδρῶτι ὑπερασπίζοντας die erklärende Apposition zu dem Prädikate τοιούτους erkennt[1]). Dann heißt ἱερουργεῖν τὸν νόμον das Gesetz und ebenso dann ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον das Evangelium mit dem seiner Heiligkeit entsprechenden heiligen Dienste verwalten, welcher im letztern Falle selbstverständlich ein Dienst des Wortes ist. Der Absichtssatz ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ kann uns an dieser Auffassung des ἱερουργεῖν nicht irre machen. Denn dieß ist eben das Besondere des neutestamentlichen Dienstes, daß das Opfer, welches Gott hier begehrt, durch Verwaltung der Heilsbotschaft zu Wege kommt, welche in Verkündigung derselben besteht. In diesem Sinne sagt denn auch der Apostel von dem Zuwegekommen einer völkerweltlichen Gemeinde als eines Opfers, das Gott haben will. Denn es heißt den Absichtssatz seinem durch den Zusammenhang gebotenen, durch die Voranstellung des γένηται gesicherten Sinne entfremden, wenn man, wie gewöhnlich, übersetzt „damit das Opfer des Völkerthums wohlgefällig sei". Das in dem bekehrten Völkerthume bestehende Opfer soll durch des Apostels Verwaltung der Heilsbotschaft nicht etwas werden, was es sonst nicht wäre, sondern soll zu Wege kommen durch sie; und εὐπρόσδεκτος und ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ sind zwei Prädikate, welche appositionsweise besagen, in welcher Beschaffenheit das Opfer zu Wege kommen soll.

Über sein Heidenapostelamt, kraft dessen er es gethan hat, 15, 17—21.

Ich habe also, fährt der Apostel fort, das Rühmen, nämlich, da der Artikel vor καύχησιν sicherlich ächt ist, dieß, daß ich mich rühme, in Christo, in dem Bereiche des Verhältnisses zu Gott[2]). Der Ton[3]) liegt hier zunächst darauf, daß er das Rühmen, welches bei ihm statthat, wirklich besitzt[4]) und nicht etwa nur eitler Weise sich berühmt, und liegt ferner auf der Benennung dessen, durch welchen ihm vermittelt ist, daß er es besitzt, und des Bereichs, innerhalb dessen er es besitzt[5]). Er sagt so, nicht deshalb, weil man ihm das in V. 16 Gesagte als eiteln Selbstruhm auslegen konnte[6]), sondern vielmehr auf Grund des in V. 16 Gesagten,

---

[1]) gegen Fritzsche, Tholuck, Meyer u. A. [2]) vgl. Hebr. 2, 17; 5, 1. [3]) vgl. Meyer. [4]) vgl. 1 Kor. 15, 31. [5]) gegen Rückert. [6]) so Meyer u. A.

Digitized by Google

indem er hienach nicht etwa im Bewußtsein überlegener Erkenntniß oder sonderlicher Geistlichkeit dessen sich unterfangen hat, an die Gemeinde zu schreiben[1]), sondern von wegen eines Amtsberufs, der ihn auf die ganze Völkerwelt anweist: weshalb er auch hinzufügt *οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν.* Denn dieß ist keineswegs eine Bestätigung des vorhergegangenen Satzes, sofern er hier sein Rühmen als ein solches bezeichnet hat, das er in Christo besitzt[2]): eine Auffassung des Zusammenhangs, die sich weder mit der vornämlichen Betonung des *ἔχω*, noch mit der Nachstellung von *Χριστός* hinter *κατειργάσατο* verträgt. Andererseits geht es aber auch nicht an, den partitiven Genitivus hinter *τι* so unbeachtet zu lassen, daß man übersetzt „ich werde mich nicht unterfangen, etwas im Munde zu führen, was kein wirklich geschehenes Werk Christi durch mich ist“[3]). Das Unwirkliche bildet keine Gesammtheit, als deren Bestandtheil ein Einzelnes gedacht sein könnte. Da nun auch *δι' ἐμοῦ*, welches sonst hinter *οὐ* stehen müßte, nicht den Ton hat, vielmehr *κατειργάσατο* die betonte Stelle einnimmt; so kann auch nicht, was Christus durch Andere gethan hat, den Gegensatz bilden[4]). Eigenes muß es sein, wovon der Apostel nicht sagen, was er nicht zur Sprache bringen will, Eigenes, was kein ausgerichtetes Werk und zwar Christi durch ihn und zum Zwecke des Gehorsams der Völkerwelt ist. Alles dessen, was er von sich sagen könnte, ohne daß es diesem Bereiche angehört, will er geschweigen, also alles Wissens oder Vermögens oder Erlebnisses, was kein Werk ist, oder aller Leistung, die kein Werk Christi durch ihn oder kein Werk zum Zwecke der Heidenbekehrung ist. Verstehen wir so den Satz richtig, so ist er keine Bestätigung des Vorhergegangenen, sondern der mit *οὖν* ausgedrückten Herleitung desselben. Wenn nämlich der Apostel alles Eigene bei Seite läßt, was nicht ausgerichtetes Werk Christi durch ihn zum Zwecke der Heidenbekehrung ist, so verhält es sich, wie er gesagt hat: er besitzt das Rühmen, welches er das seinige sein läßt, lediglich auf Grund des ihm verliehenen Amtsberufs der Predigt Christi in der Völkerwelt.

[1]) vgl. Tholuck. [2]) so Flatt, Olshausen, Krehl, Bisping u. A. [3]) so namentlich Meyer. [4]) gegen Rückert.

Digitized by Google

Wozu sollte sich dann aber dieser Satz noch über εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν hinaus fortsetzen? Bei derjenigen Auffassung, nach welcher der Apostel nichts weiter sagt, als daß er nichts Ungeschehenes, Unwirkliches, blos Erdichtetes von sich zu rühmen sich erlaube, wäre es schlechterdings undenkbar, daß auch das, was hinter εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν folgt, dem Satze angehören sollte. Denn Ungeschehenes ist weder so noch so geschehen, kann also nicht als dasjenige bezeichnet werden, was nicht so geschehen ist, wie das wirklich Geschehene[1]). Aber auch bei der richtigen Auffassung des Satzes bliebe unverständlich, wie der Apostel dazu gekommen sein sollte, die Art und Weise, wie Christus sein durch ihn in der Völkerwelt geschehenes Werk ausgerichtet hat, im Zusammenhange eines Satzes ausführlich zu beschreiben, welcher doch nur von dem handelt, was kein solches Werk Christi durch ihn ist, und nur das, was es ist, und das, was es nicht ist, unterscheidet: womit die Art und Weise, wie Ersteres geschehen ist, Nichts zu thun hat. Dazu kommt, daß der Apostel nur von sich, nicht aber von Christo sagen kann, er habe mit Wort und That gewirkt, indem diese Unterscheidung nur da am Orte ist, wo der Vorstellung begegnet werden soll, als ob es nur beim Worte geblieben sei und kein entsprechendes Thun es begleitet habe[2]). Und wenn sich in etlichen Handschriften ὥστε πεπληρῶσθαι τὸ εὐαγγέλιον statt ὥστε με πεπληροφορῆναι τὸ εὐαγγέλιον findet, so begreift sich dieß aus der richtigen Empfindung, daß das Ergebniß dessen, was Christus, wenn auch durch den Apostel, ausgerichtet hat, nicht wohl als des Apostels Werk bezeichnet sein kann. Aus allen diesen Gründen muß man glauben, daß mit λόγῳ καὶ ἔργῳ ein neuer Satz beginnt, was freilich nur dann möglich ist, wenn die Lesart φιλοτιμοῦμαι vor der reichlicher bezeugten φιλοτιμούμενον den Vorzug verdient. Im vatikanischen Codex, welcher diese Lesart hat, will sicherlich mit λόγῳ καὶ ἔργῳ ein neuer Satz begonnen sein. Denn nur so begreift sich das hinter δι' ἐμοῦ als erklärende Näherbestimmung des ὧν beigeschriebene und dann in den Text gekommene λόγων, welches auch εἰς ἀκοήν statt εἰς ὑπακοήν zu schreiben veranlaßte, indem nun

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. 2 Kor. 10, 11 Akt. 7, 22.

Digitized by Google

unter dem nicht von Christo Gewirkten Reden zu verstehen waren, welche die Heiden zu hören bekommen sollten. Daß übrigens die Lesart φιλοτιμοῦμαι wirklich den Vorzug verdiene, dürfte um so wahrscheinlicher sein, je weniger bei der andern, welche mit sich bringt, daß sich der Relativsatz ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστός über alles Folgende bis V. 21 erstreckt, der Participialsatz des 20. Verses, welcher das Wirken des Apostels so ganz als sein eigenes, nach eigener Willensmeinung bemessenes Thun darstellt, zu dem Hauptsatze passen will, an den er sich anschließt, da der Hauptsatz von einem Wirken Christi durch ihn spricht. Beschränkt sich dagegen die Bestätigung, welche der Apostel dem Satze des 17. Verses beigibt, um dessen durch οὖν ausgedrückten Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen zu bekräftigen, auf die hiefür vollkommen zureichenden Worte οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, so folgt dann hierauf ein Satz, welcher in vollem Einklange mit V. 16 aussagt, was er sich als seine Ehrensache angelegen sein läßt. Und zwar ist dieß eben dasselbe, was gethan zu haben seine Freude und seinen Stolz, sein Rühmen ausmacht.

Dieß nämlich läßt er sich als seine Ehrensache angelegen sein, die Heilsbotschaft mit Wort und That, in Kraft von Zeichen und Wundern, in einer Kraft des Geistes, vermöge deren er sie von Jerusalem bis Illyrikum verbreitet hat, dabei aber in der Art zu verkündigen, daß er immer solche Orte aufsucht, wo sie noch unbekannt ist. Während bei der gewöhnlichen Lesart οὕτως δέ eine Näherbestimmung bringt, welche besagt, worein er bei seiner bisherigen Thätigkeit seine Ehre gesetzt habe, bringt er bei der Lesart φιλοτιμοῦμαι eine anderweitige Aussage der Art und Weise, wie zu predigen er seine Ehre sein läßt, nachdem eine solche schon vorhergegangen ist. In letzterer steht ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων eben so selbstständig neben λόγῳ καὶ ἔργῳ, wie neben ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου[1]). Denn mit λόγῳ καὶ ἔργῳ verhält es sich hier anders, als wenn etwa Luc. 24, 19 ein Prophet δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ genannt wird. Hier ist unter ἔργῳ alles Thun des

[1]) gegen de Wette, Meyer, Philippi u. A.

Digitized by Google

Predigers begriffen, welches Christum kennen lehrt, also des Apostels mit dem Inhalte seines Predigtworts übereinstimmiges Verhalten. Zu beiden, zu seiner Wortpredigt und seiner Thatpredigt, kommt dann die Wundermacht hinzu, welche die Wahrheit dessen bestätigt, was er mit Wort und That predigt. Der Umfang aber seines Wirkens wird um so größer sein, je mächtiger ihm der Geist beiwohnt, der ihn stark macht, seinen Beruf auszurichten. Und so gehört denn ὥστε mit ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου zusammen, welches sonst in so fern müßig wäre, als es sich von selbst verstände, daß Predigt Christi in Kraft heiligen Geistes geschieht, und welches bei der gewöhnlichen Verbindung mit ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστός den ungeschickten Sinn gibt, als habe Christus das, was er durch den Apostel wirkte, in Kraft heiligen Geistes gewirkt, was doch nur von denen gesagt werden kann, durch welche Christus wirkt[1]). Von sich sagt denn auch der Apostel, daß er in Kraft des ihn stark machenden heiligen Geistes die Heilsbotschaft Christi in so weitem Umkreise erfüllt habe. Πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ oder τὸν λόγον τοῦ θεοῦ[2]) ist wesentlich ebenso gedacht wie πληροῦν τὸν νόμον. Wie das Gesetz seiner Bestimmung ledig geht, wenn es ungethan bleibt, so die Heilsbotschaft, wenn sie unverkündigt bleibt. Wer das Gesetz thut, der macht an seinem Theile, daß es zu seinem Vollbegriffe gelangt, indem es, so lange es ungethan bleibt, das Thun, in welchem es sich verwirklicht, blos fordert. Und ein Gleiches gilt von der Botschaft, welche verkündigt sein will und in dem Maße, als dieß nicht geschieht, dessen entbehrt, wessen sie bedarf, um das voll und ganz zu sein, was sie heißt. Den Umfang aber, in welchem der Apostel der Heilsbotschaft Christi zu ihrem Rechte verholfen hat, beschreibt er mit den Worten ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ. Daß hier καὶ κύκλῳ so viel sein soll als καὶ τῆς κύκλῳ χώρας, mag man nun hierunter blos Judäa[3]), oder auch Syrien und Cilicien[4]), oder Arabien und Damaskus[5]), oder Arabien, Syrien und Phönicien[6]) begreifen, ist eine sprachliche Unmöglichkeit; und wenn man sich

---

[1]) vgl. 15, 13. [2]) Kol. 1, 25. [3]) so z. B. Fritzsche, Krehl. [4]) so z. B. Meyer, Rückert, Philippi. [5]) so z. B. Tholuck. [6]) so Reiche.

Digitized by Google

dafür auf Matth. 2, 16 berufen hat[1]), so hat man nicht bedacht, daß dort καὶ κατωτέρω nicht mit dem vorher genannten Anfangspunkte ἀπὸ διετοῦς zusammengehört, sondern wie das hebräische וְהִלְאָה als Bezeichnung der bei diesem Anfangspunkte beginnenden Linie angefügt ist. Ganz wie dort und wie in וְהִלְאָה fügt καί an der vorliegenden Stelle dem Anfangspunkte die Benennung der Richtung bei, in welcher der Apostel von dort an weiter die Heilsbotschaft verkündigt hat, nur mit dem Unterschiede, daß er auch den Endpunkt benennt, bis zu welchem er in dieser Richtung, einen Umkreis beschreibend, gelangt ist[2]). Die Behauptung, κύκλῳ könne dieß nicht heißen, hat alle die Fälle gegen sich, wo es mit einem Verbum verbunden im Gegensatze zu „gerade aus"[3]), oder zu „geradlinig"[4]) vorkommt; und daß der Apostel, wenn er es im erstern Sinne meine, etwas Lächerliches sage, kann nur der Unverstand behaupten[5]). Er hat die östliche Hälfte des römischen Reichs von Jerusalem an bis Illyrikum, welches nur als Gränzland der westlichen genannt ist[6]) und nicht, als wäre er auch in diese Provinz gekommen[7]), in der Art predigend durchzogen, daß er die weite Runde durch alle zwischenliegenden Länder machte. In solcher Kraft heiligen Geistes, daß er ein Werk von diesem Umfange hinter sich hat, verkündigt er die Heilsbotschaft, und andererseits so, daß er selbst immer den Grund dessen legt, was er aufbaut, immer Gegenden aufsucht, wo Christus noch nicht genannt worden ist, und hiemit an seinem Theile zur Erfüllung bringt, was Jes. 52, 15 von der Völkerwelt im Gegensatze zu Israel, dem Volke des Knechts Jehova's, gesagt ist, daß sie, nachdem der Knecht Gottes geoffenbart ist, das Heilswerk Gottes als etwas ihr bis dahin unbekannt Gewesenes zu sehen und zu vernehmen bekommen werde. Daß Paulus, wenn er diesem Grundsatze nachlebte, auch den vorliegenden Brief an die römische Gemeinde nicht hätte schreiben dürfen[8]), ist ein Irrthum, zu dessen Widerlegung es blos eines richtigen Verständnisses des Ausdrucks εὐαγγελίζεσθαι bedarf[9]).

---

[1]) wie Rückert. [2]) vgl. Baumgarten-Crusius. [3]) z. B. Marc. 3, 34. [4]) z. B. Xenoph. anab. 7, 8, 18. [5]) gegen Philippi. [6]) vgl. Th. Schott S. 124. [7]) gegen Meyer. [8]) Baur Paulus I. S. 399. [9]) vgl. I. S. 145.

Digitized by Google

Über den Grund, warum er nicht selbst jetzt nach Rom kommt, 15, 22—25.

Im Zusammenhang mit der durch die Lesart φιλοτιμούμενον bestimmten gewöhnlichen Auffassung, nach welcher der Apostel in V. 20—21 nicht im Allgemeinen sagt, daß er seine Ehre darein setze, immer an solchen Orten Christum zu verkündigen, wo man ihn noch nicht kennt, sondern von der hinter ihm liegenden Thätigkeit im Morgenlande sagt, daß er sie mit dieser Willensmeinung geübt habe, versteht man den Satz des folgenden 22. Verses von einer Verhinderung des Apostels, nach Rom zu gehen, welche mit jenem Grundsatze gegeben war, und zwar entweder so, daß er das Morgenland nicht verlassen konnte, so lange es dort noch Länder gab, wo Christus noch nicht gepredigt war[1]), oder so, daß er nicht nach Rom gehen konnte, weil dort schon eine christliche Gemeinde bestand[2]). Keines von Beidem paßt zu dem Ausdrucke ἐνεκοπτόμην, welcher nur äußerliche Verhinderung meinen kann[3]). Es legte sich mir, sagt er, meistens Etwas in den Weg, daß ich nicht nach Rom kommen konnte. Denn τὰ πολλά, wie ohne Zweck gelesen sein will, heißt nicht „so oft“[4]), sondern „meistens“, und gehört zu ἐνεκοπτόμην, nicht zu διό, zu dem es auch gar nicht passen würde. Es ist rein unmöglich, den Apostel so zu verstehen, als sei der Grund, den er mit διό meint, derjenige gewesen, welcher ihn in den meisten, jedoch nicht in allen Fällen verhinderte, nach Rom zu kommen[5]). Er sagt vielmehr, weil sein Absehen dahin ging, Christum an Orten zu verkündigen, wo er noch nicht verkündigt war, drum sei ihm auch meistens all diese Zeit her, wie das Imperfektum besagt, durch äußere Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellten, verwehrt worden, nach Rom zu kommen[6]), so daß er, auch wenn er wollte, nicht anders als in Verfolgung seiner in diesem Sinne aufgefaßten Berufsaufgabe dahin kommen konnte, welche ihn, nachdem dort eine christliche Gemeinde schon bestand, nicht dahin führte. Wenn er dann mit νυνὶ δέ fortfährt, so kann er entweder sagen wollen, daß sie ihn jetzt dahin führen und ihm

---

[1]) so z. B. Fritzsche, Köllner, de Wette, Meyer, Philippi, Reithmayr, Th. Schott S. 124. [2]) so z. B. Bengel, Glöckler, Reiche, Olshausen, Rückert. [3]) vgl. Baumgarten-Crusius. [4]) so Rückert, Th. Schott. [5]) so Meyer, Philippi, van Hengel. [6]) vgl. 1, 10.

Digitized by Google

also jetzt auch kein äußeres Hinderniß in den Weg treten wird, oder er kann sagen wollen, warum er auch jetzt sich nicht dahin aufmacht, sondern statt dessen, noch erst einen Brief an die Gemeinde richtet. Das Erstere folgt, wenn die Lesart ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς mit folgendem γάρ die richtige ist. Nun hat aber allerdings γάρ weit überwiegende Zeugnisse für sich, dagegen ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς ein gleiches Uebergewicht gegen sich, und es ist eben so unerlaubt, letzteres um des γάρ willen aufzunehmen, als γάρ deshalb zu streichen, damit sich der mit νυνὶ δέ begonnene Satz mit ἐλπίζω fortsetze. Er kann sich auch gar nicht so fortsetzen wollen, da V. 25 ein zweites νυνὶ δέ folgt, welches mit dem ersten in Widerspruch träte, wenn es mit ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς seine Richtigkeit hätte, aber sich auch dann nicht mit ihm verträgt, wenn νυνὶ δὲ ἐλπίζω ein ebenso selbstständiger Satz ist, wie hernach νυνὶ δὲ πορεύομαι. Denn „jetzt" im Gegensatze zu der Zeit, auf welche sich V. 22 bezog, kann der Apostel nur entweder sagen, wenn er im Gegensatze zu den früheren Verhinderungen sein nunmehriges Kommen in Aussicht stellt, oder im Anschlusse an sie dasjenige benennt, was ihn dermalen nicht kommen läßt. Seine Hoffnung, auf der Durchreise nach Spanien die römische Gemeinde zu besuchen, bildet keinen Gegensatz zu jenen Verhinderungen, da er ja verhindert werden könnte, nach Spanien zu gehen: stellt er sie aber ihnen wirklich entgegen, weil ihm diese Reise gewiß ist, so müßte man V. 25 nicht ein „jetzt aber", sondern ein „zuvor aber" erwarten. Nach allem dem kann das zweite νυνὶ δέ um Wiederaufnahme des ersten sein[1]), und kann also der auf das erste folgende Participialsatz nicht besagen, weder warum er jetzt nach Rom kommen wird, noch warum er jetzt hofft, auf der Durchreise nach Spanien die römische Gemeinde zu besuchen, sondern nur unter welchen Umständen er jetzt eine Reise nach Jerusalem antritt, statt das zu thun, woran er bisher immer verhindert gewesen war und wozu er sich sonst nunmehr bestimmt und getrieben sehen würde. Daß er im Morgenlande keinen Raum mehr hat, wäre ein Grund für ihn, nach Spanien zu gehen, nicht

[1]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 252.

Digitized by Google

aber nach Rom zu kommen; und daß er seit vielen Jahren Verlangen trägt, nach Rom zu kommen, wäre ein Grund für ihn, auf der Reise nach Spanien die dortige Gemeinde zu besuchen, nicht aber ein Grund, zu hoffen, daß ihm dieß vergönnt sein werde. Wie viel besser schickt sich der Participialsatz zu πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις! Eine der Muttergemeinde[1]) gewidmete Dienstleistung führt den Apostel jetzt nach Jerusalem, so daß er auch jetzt nicht nach Rom kommt, wie er bisher daran gehindert gewesen. Und doch hat er im Morgenlande keinen Raum mehr, wäre also durch seine Berufsaufgabe ins Abendland gewiesen, und trägt seit vielen Jahren Verlangen, nach Rom zu kommen, sobald er nur, wie der mit ὡς ἄν dem vorhergehenden ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς nachträglich angeschlossene Satz besagt, seiner hienach von lange her bestehenden Absicht gemäß seine Reise nach Spanien ausführt, welches das ihm von Rom aus nächstgelegene, also, wenn dort in Italien Christus schon verkündigt ist, zunächst angewiesene Land ist[2]). Denn fügt er hinzu, um den Gedanken auszuschließen, als wolle er Rom in derselben Weise, wie vordem Korinth oder Ephesus, zum Orte seines Wirkens machen, auf der Durchreise hoffe ich euch zu besuchen und von euch an das Ziel meiner Reise befördert zu werden, nachdem ich mich zuvor an euch vorerst ersättigt habe. Denn mit ἀπὸ μέρους[3]) behält er sich vor, sich später einmal vollständiger an ihnen zu erquicken.

Über seine Reise nach Jerusalem, die ihn daran verhindert, 15, 26—27.

Der Apostel erklärt in V. 26 f., wie er zu einer der Muttergemeinde geltenden Dienstleistung gekommen ist, die ihn nach Jerusalem führt. Macedonien und Achaja, sagt er, haben aus gutem Willen eine Hülfleistung für die Armen der Muttergemeinde veranstaltet. Denn nur so unterscheidet sich κοινωνίαν ποιεῖσθαι von jenem κοινωνεῖν, welches mit einem Dativus der Person oder Sache verbunden die thätige Selbstbetheiligung an ihr bedeutet[4]). Τινά aber fügt er zu κοινωνίαν hinzu, um anzudeuten, daß der Betrag der Unterstützung nicht etwa im Voraus bestimmt war, daß es eben nur eine Unterstützung, gleichviel in welchem Betrage und je nachdem die Sammlung ausfiel, sein sollte. Während nun in

[1]) vgl. z. 1 Kor. 16, 1. [2]) gegen Bauer Paulus I. S. 401. [3]) vgl. z. 11, 25. [4]) vgl. z. Gal. 6, 6.

Digitized by Google

V. 26 betont ist, was Macedonien und Achaja gethan haben[1]), liegt in V. 27 der Ton auf εὐδόκησαν selbst, abgesehen von dem damit verbunden gewesenen Infinitivsatze. „Ihr guter Wille war es", sagt der Apostel, aber nicht ohne hinzuzufügen, daß sie auch Schuldner der Gemeinde sind, für deren Arme sie gesorgt haben, und er würde das Erstere nicht eigens noch betonen, wenn er nicht das Letztere hinzufügen wollte[2]). Damit erinnert er die Leser nicht etwa an die richtige Stellung der Heiden zu Israel[3]), die ja etwas von dem richtigen Verhalten der Heidenchristen zur jüdischen Muttergemeinde wesentlich Verschiedenes ist, sondern macht darauf aufmerksam, daß sich dasselbe, was die macedonischen und achajischen Gemeinden gethan haben, für die heidnische Christenheit überhaupt zieme[4]). Deshalb sagt er ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν, nicht ἦσαν, wie wenn jene Gemeinden mit ihrer Gabe eine nur ihnen sonderlich aufliegende Schuld abbezahlt hätten, und schließt einen Satz an, der ihre Schuldigkeit als eine solche darstellt, welche die christgläubigen Heiden überhaupt mit ihnen gemein haben. Wenn er aber schreibt τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, so sagt er damit nicht, daß den Heiden die geistlichen Lebensgüter von den jerusalemischen Christen mitgetheilt worden[5]), sondern nur, daß sie der geistlichen Güter, welche die Muttergemeinde besaß, mittheilhaft geworden seien; was in so fern von den durch ihn Bekehrten ganz ebenso gilt, wie von denen zu Rom, als alle Heidenbekehrung, sie mochte geschehen, durch wen sie wollte, Ausbreitung des Heils war, welches seine erste Stätte in der Muttergemeinde gehabt hatte und ohne sie für die übrige Welt nicht vorhanden gewesen wäre: wie denn auch Paulus selbst, obgleich durch wunderbare Selbstoffenbarung Christi bekehrt, doch nur in die Gemeinschaft des dort verwirklichten Heils eingetreten ist.

Warum sich der Apostel veranlaßt gesehen hat, die Gabe der von ihm gestifteten Gemeinden persönlich nach Jerusalem zu bringen, mochten die Leser aus dem Ausdrucke σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον entnehmen, in welchem sich αὐτοῖς selbstverständ-

---

[1]) vgl. I. S. 65. [2]) gegen Rückert. [3]) so Th. Schott S. 130. [4]) vgl. Calvin. [5]) gegen Baur Paulus I. S. 403.

Digitized by Google

lich auf die Empfänger, nicht auf die Geber bezieht[1]). Aber nicht, als wäre damit nur die sichere Ueberbringung der gleichsam unter Siegel gelegten Gelder[2]), oder als wäre eine Aushändigung der Gabe gemeint, welche den Empfängern bestätigte, daß sie ihnen zum Eigenthum bestimmt sei[3]). Das Erstere ließe sich nur von einer sichern Absendung, nicht von einer Ueberbringung sagen, und das Letztere wäre vielmehr eine Entsiegelung, als eine Besiegelung zu nennen. Vielmehr sagt der Apostel, er drücke den Empfängern, welche also die Gabe in dieser Gestalt in Empfang nehmen sollen, sein Siegel auf diese Frucht, nämlich auf die Gabe, welche dem Boden, der die geistlichen Güter der Muttergemeinde aufgenommen hat, als Beweis dankbarer Liebe entsprossen ist. Solches thut er aber, wenn er die von den Gemeinden bestellten Ueberbringer selbst nach Jerusalem führt, indem er hiedurch den Empfängern die Gabe als eine mit seinem Wissen und Willen ihnen bestimmte, von ihm selbst ihnen zugedachte bezeichnet.

verspricht, auf seiner Reise nach Spanien die Gemeinde zu besuchen, und begehrt ihre Fürbitte für seine Reise nach Jerusalem. 15, 28—33.

Hat er dieß gethan, was ihm also wichtig genug ist, um deshalb noch erst die Reise nach Jerusalem zu unternehmen, dann wird er thun, was er seit lange vorthat, und aus dem Morgenlande weg über Rom nach Spanien reisen. Kommt er aber so nach Rom, so wird er, wie er gewiß weiß, nicht hinkommen, ohne einen vollen Segen Christi zu bringen[4]), wird also auch dort nicht mit leeren Händen, sondern als Spender geistlicher, wie in Jerusalem als Ueberbringer leiblicher Gabe sich einstellen. Wie sollten da die Leser nicht thun, was er Namens[5]) des Herrn Jesu und, da er ihnen persönlich noch fremd ist, der geistlichen Liebe von ihnen begehrt, nicht ihm von Gott erbitten helfen, daß er der Feindschaft der Christo Ungehorsamen in Judäa entgehe und seine Dienstleistung in Jerusalem von der Gemeinde wohlgefällig aufgenommen werde, damit er in Freuden, nachdem er durch Gottes Willen zu ihnen gekommen ist, mit ihnen sich erquicke und erhole? Denn so wird der mannigfaltig verschieden geschriebene Text des 32. Verses zu lesen sein: *ἵνα ἐν χαρᾷ, ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος θεοῦ,*

---

[1]) gegen Glöckler. [2]) so Calvin u. A. [3]) so Meyer. [4]) vgl. z. B. 1 Kor. 4, 21. [5]) vgl. z. 2 Kor. 10, 1.

Digitized by Google

συναναπαύσωμαι ὑμῖν. War der Strich, welcher das ν von ἐλθών ersetzte, übersehen, so wurde συναναπαύσωμαι ὑμῖν entweder weggelassen, nachdem mit ἐν χαρᾷ ἔλθω das dem Zusammenhange Angemessene ohnehin schon gesagt zu sein schien, oder ein vermeintlich ausgefallenes καί eingeschoben; und der Verdacht, daß statt διὰ θελήματος κυρίου Ἰησοῦ, weil sonst immer θέλημα mit θεοῦ verbunden vorkommt, διὰ θελήματος θεοῦ geschrieben worden sei, wird durch die Verschiedenheit der Formen, in denen die Handschriften den Namen Christi bieten, sicherlich aufgewogen. Ist aber ἐλθών zu lesen, so gehört ἐν χαρᾷ nicht hiezu, sondern zu συναναπαύσωμαι ὑμῖν, da der Gewinn, welchen der Apostel davon hat, daß seine Dienstleistung bei der Muttergemeinde eine gute Statt findet, nicht in der Erquickung, die er dann in Gemeinschaft mit den Lesern zu genießen hofft, sondern nur in der Freudigkeit bestehen kann, mit der er sie genießt. Er kann sie aber dann um so mehr mit Freuden genießen, als es Gottes Wille ist, der ihn nach Rom gebracht und so die Bitte, von der wir ihn 1, 10 sagen hörten, erfüllt hat, während ihm, wenn er früher schon eigenwillig seinen Wunsch, dahin zu kommen, befriedigt hätte, das Bewußtsein dieser Eigenmächtigkeit den erhofften Genuß verbittert haben würde.

Was der Apostel mit 1, 8 begonnen hat, ist in der Art zu Ende gebracht, daß das Ende sich mit dem Anfange berührt. Denn wie er 1, 8—15 versichert hat, daß es sein Herzenswunsch sei, die Gemeinde zu besuchen, und daß er von lange her Willens gewesen und nur immer verhindert worden sei, auch in Rom die Heilsbotschaft auszubreiten; so hat er jetzt 15, 14—32 sich darüber ausgesprochen, kraft welchen Berufs er an die ohne sein Zuthun in rechtem christlichem Stande befindliche Gemeinde einen Brief schreibt wie diesen, und warum er nach seinen bisherigen Verhinderungen auch jetzt nicht lieber selbst zu ihr kommt, sondern erst nach seinem Besuche in Jerusalem seine Reise nach Spanien so anstellen wird, daß sie ihn über Rom führt. Weder sein Kommen noch sein Schreiben ist so gemeint, als halte er die Gemeinde dessen bedürftig, von ihm erst zu lernen, was Christenthum sei. Was er schreibt, ist nur Erinnerung dessen, was sie selbst schon wissen, und wenn er kommt, so geschieht es nur auf

Digitized by Google

der Durchreise nach einem Lande, wo Christus noch nicht verkündigt ist, und mit ihnen erquicken will er sich, ihnen geben von dem Seinen, aber auch des Ihren genießen. Andererseits aber sollen sie auch nicht meinen, als ob er kein Verlangen darnach trage, die Gemeinde der Welthauptstadt zu besuchen, weil sie ohne sein Zuthun gesammelt ist, oder als ob er Scheu davor trage, in der Welthauptstadt die Heilsbotschaft zu verkündigen, weil er dort übel mit ihr bestehen möchte. Wie fern ihm solche Besorgniß liege, mögen sie aus seiner Darlegung dessen entnehmen, was die Heilsbotschaft ihm ist, nämlich die Gottesmacht, die Allen zum Heile verhilft, Juden wie Heiden, und ohne die es kein Heil gibt für irgendwen. Was sie aber ihm ist, das soll sie auch ihnen sein, weshalb er es 1, 17—4, 25 so ausführlich dargethan und gegen jüdische Einsprache aufrechterhalten hat; und sie soll es ihnen wie ihm vermöge dessen sein, daß sie in der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit besteht, neben welcher, wie er in dem zweiten Haupttheile ausgeführt hat, das Gesetz keinen Raum hat und nicht nöthig ist, weder um der Heiligung noch um der künftigen Herrlichkeit willen: wie denn Israel, dessen heilsgeschichtliche Besonderheit er übrigens vollkommen wahrt, so lange, aber auch nur so lange, vom Heile ausgeschlossen bleibt, bis es sich diesen Weg des Heils gefallen läßt. Alles dieß sammt den sich anschließenden Ermahnungen zu einem dem Christenstande und dem christlichen Gemeinleben entsprechenden Verhalten ihnen zu sagen, berechtige ihn sein das ganze völkerweltliche Gebiet umfassender Beruf, von welchem er daher in dem Schlußabschnitte 15, 14 ff. ausführlich handelt, nachdem er ihn schon in der Grußüberschrift geltend gemacht und gleich dort die ihm anbefohlene Heilsbotschaft den Grundgedanken des Briefs entsprechend gekennzeichnet hatte. Daß er vermöge desselben Berufs, wenn er nach Rom kommt, auch Ausbreitung der Heilsbotschaft seine Aufgabe sein lassen werde, war nach 1, 13—15 von ihm zu erwarten.

Empfehlung der Ueberbringerin des Briefs. 16, 1—2.

Mit dem, was er der Gemeinde Sachliches zu schreiben hatte, zu Ende gekommen, schließt er ab mit einem Segenswunsche und geht dann zu solchem über, was einzelne Personen betrifft. Zunächst empfiehlt er die Diakonissin Phöbe von Kenchreä zu

Digitized by Google

gastfreundlicher Aufnahme und zu allem Beistande in der Angelegenheit, welche sie nach Rom führt. Sie überbringt denn auch wohl seinen Brief, der ihr einen eigenen Empfehlungsbrief ihrer Gemeinde ersetzt. Sodann trägt er der Gemeinde eine Reihe von Grüßen auf an Einzelne in ihrer Mitte[1]) oder vielmehr an drei engere Gemeinschaften, von deren jeder er eine Anzahl Einzelner mit Namen nennt. Denn wenn er V. 5 schreibt *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*[2]), dagegen V. 14 *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς* und V. 15 *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους*, so besteht nicht der mindeste Grund, in den letzteren Fällen an eine andersartige Gemeinschaft zu denken, als welche dort das Haus des Ehepaars Aquila und Prisca zur Stätte einer Gemeinde machte[3]). Der Unterschied ist nur der, daß dieses Ehepaar ein Haus besaß, in welchem sich ein Theil der römischen Ortsgemeinde versammelte, der denn auch als dessen Hausgemeinde benannt wird; wogegen die beiden anderen Genossenschaften, wo immer sie zusammenkommen mochten, da sie eines solchen Mittelpunkts, wie es jenes Ehepaar für seinen Kreis war, ermangelten, lediglich durch Nennung etlicher ihrer Glieder, die der Apostel dem Namen nach kannte, bezeichnet sind. Und was die Einzelnen anlangt, die er zwischen der Hausgemeinde Prisca's und Aquila's und den beiden anderen Genossenschaften namentlich grüßen läßt, so hat man sie sich doch gewiß nicht vereinzelt und außerhalb solcher engern Gemeinschaft stehend zu denken, somit aber für Angehörige der zuvor im Allgemeinen gegrüßten Hausgemeinde zu halten, die er noch einzeln und besonders gegrüßt haben will. Nicht wenige von ihnen sind jüdischer Abkunft. Von Epänetus, dem zuerst genannten, vermuthet man es mit Unrecht aus dem Grunde, weil in einem von Juden mitbewohnten Lande die christlichen Erstlinge in der Regel Juden gewesen seien[4]). Im Gegentheil würde er nicht *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας* heißen, wenn er ein Jude wäre; denn als solcher wäre er ungeeignet, Erstling dieses Gebiets der heidnischen Welt genannt zu werden, indem seine Bekehrung eine Fortsetzung

Zu bestellende Grüße. 16, 3—16.

[1]) vgl. z. 1 Thess. 5, 26. [2]) vgl. z. 1 Kor. 16, 19. [3]) gegen Philippi. [4]) so Meyer.

Digitized by Google

der Bekehrung Israel's und nicht der Anfang der christlichen Eroberung des Landes wäre, in welchem er zufällig wohnte. Die Lesart τῆς Ἀχαΐας vertrüge sich immerhin mit 1 Kor. 16, 16, weil ἀπαρχή weder hier noch dort den Artikel hat; und wie man dazu gekommen sein sollte, Angesichts jener Stelle Ἀσίας mit Ἀχαΐας zu vertauschen, ist in der That schwer zu sagen. Wie dem nun sei, jedenfalls legt der Umstand, daß Epänetus gleich hinter Prisca und Aquila genannt ist, den Gedanken nahe, daß er mit diesem Ehepaare nach Rom gekommen sein möge. Mirjam, die der Apostel in Anbetracht ihrer Verdienste um die Gemeinde grüßt, da ἡμᾶς in dieser Umgebung ein befremdlicher Pluralis wäre, gibt ihr Name als Jüdin zu erkennen. Andronikus aber und Junias — denn zu dem Femininum Ἰουνίαν will sich der Relativsatz doch nicht gut schicken — bezeichnet der Apostel ausdrücklich als Juden. Oder warum sollte τοὺς συγγενεῖς μου und ebenso nachher V. 11 τὸν συγγενῆ μου anders gemeint sein, als 9, 3 τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα? Eine andere Näherbestimmung als κατὰ σάρκα hat τῶν συγγενῶν an letzterer Stelle auch nicht, ist vielmehr selbst Näherbestimmung oder, richtiger gesagt, erklärende Apposition zu τῶν ἀδελφῶν μου[1]). In einem Briefe an eine heidenchristliche Gemeinde sind des Apostels Verwandte diejenigen ihrer Glieder, die Juden sind gleich ihm, und er nennt sie seine Verwandten mit der Absicht, um die zwiefache Gemeinschaft zu betonen, vermöge welcher er sie begrüßt. Ebenso benennt er V. 21 diejenigen aus seiner Umgebung, welche gleich ihm selbst Juden sind, weil sie sich gerade in dieser ihrer Eigenschaft als Juden der heidnischen Gemeinde namentlich nahegebracht sehen wollen. Denn daß Sopatros aus Beröa und Jason aus Thessalonich sammt den in V. 7 und 11 Genannten des Apostels Verwandte in engerm Sinne gewesen seien, sollte doch billig für mehr als unwahrscheinlich gelten. Eben so unwahrscheinlich ist aber auch, daß er Andronikus und Junias deshalb seine Mitgefangenen nennen sollte, weil sie irgendwann und irgendwo mit ihm im Gefängnisse gelegen haben. Wie kommt man nur dazu, τοὺς συναιχμαλώτους μου so zu verstehen, da doch

[1]) gegen Philippi u. A.

Digitized by Google

αἰχμάλωτος niemals ein in Gefängnißhaft Befindlicher, sondern immer ein Kriegsgefangener ist? Der Krieg nun, in welchem Paulus der Gefangene geworden ist, als welcher er jetzt schreibt, ist Christi Krieg zur Ueberwindung der Welt[1]), und diejenigen, die Christus ebenso wie ihn selbst der Welt abgewonnen und sich zu eigen gemacht hat, nennt er seine Mitgefangenen[2]). Diese doppelte Gemeinschaft also ist es, in der er sich dem Andronikus und Junias verbunden weiß, als Volksgenosse und als dem Judenthum von Christo Abgewonnener. Er sagt aber noch weiter von ihnen, daß sie bei den Aposteln, die keine anderen sein können, als jene, welche er sonst die vor ihm Apostel Gewesenen nennt[3]), in hohem Ansehen stehen, und daß sie schon vor ihm Christo zu eigen geworden seien. Zuletzt in der Reihe grüßt er einen Rufus und dessen Mutter und nennt ihn τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ und ehrt sie, als die ihm selbst Mutter sei. Welchen geschichtlichen Grund das Letztere habe, läßt sich vermuthen, wenn Rufus derselbe ist, als dessen Vater Marc. 15, 21 jener Simon von Cyrene näher bezeichnet wird. Und er ist wohl sicherlich derselbe, da der Verfasser des zweiten Evangeliums für nichtjüdische[4]) Leser, denen er Griechisches durch Lateinisches erklärt[5]), also wahrscheinlich in Rom geschrieben hat, wo er die Näherbezeichnung Simon's von Cyrene, daß er der Vater des Alexander und Rufus sei, nur dann für zweckmäßig erachten konnte, wenn diese beiden Brüder daselbst gekannt waren. Hat Rufus mit seiner Mutter in Jerusalem gelebt, ehe er mit ihr nach Rom übersiedelte, so kann Paulus, als er sich in Jerusalem aufhielt, im Hause der Mutter gewohnt und ihre mütterliche Pflege genossen haben. Wie aber zur Mutter, wird er auch zum Sohne von da her in einem persönlichen Verhältnisse gestanden haben, welches er mit τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ ausdrückt. Denn weder einen Christen[6]), was zu allgemein, noch einen ausgesuchten Christen[7]), was sehr unapostolisch wäre, kann er ihn damit nennen wollen, sondern nur einen, der ihm ein im Herrn Erkorener, ein erlesener christlicher Bruder ist; wogegen das Fehlen

[1]) vgl. Eph. 4, 8. [2]) Kol. 4, 10; Philem. 23. [3]) Gal. 1, 17. [4]) vgl. z. B. Marc. 7, 2—4. [5]) vgl. Marc. 12, 42; 15, 16; auch 6, 27; 15, 39. 44. [6]) so z. B. Reiche. [7]) so z. B. Meyer.

Digitized by Google

eines μου so wenig geltend gemacht werden kann[1]), als bei τὴν ἀγαπητήν, da ἀγαπᾶν und ἐκλέγεσθαι verwandte Begriffe sind und sich in solchem Zusammenhange die persönliche Beziehung, mit welcher ἀγαπητός gemeint ist, und also auch die Ergänzung des Begriffs nicht minder von selbst verstand, als wenn οἱ ἐκλεκτοὶ abwechselt mit οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ.

So viele jüdische Glieder der Hausgemeinde Aquila's und Prisca's werden uns unter den V. 5 bis 13 namentlich Gegrüßten bemerklich, und von so vielen Gliedern derselben hat der Apostel nähere Kenntniß oder steht in persönlicher Beziehung zu ihnen, während in den beiden anderen Gruppen wenigstens keine jüdischen Namen vorkommen, und nur wenige Glieder derselben und auch sie nur dem Namen nach ihm bekannt zu sein scheinen. Wir können hieraus entnehmen, daß sich die jüdischen Christen vorzugsweise an jenes Ehepaar anschlossen, nachdem dasselbe, wie vordem von Korinth nach Ephesus, so jetzt von Ephesus nach Rom dem Apostel vorausgegangen war, ihm dort die Stätte zu bereiten[2]). Von diesem Ehepaar konnte er denn auch Nachrichten haben, die ihn einerseits in den Stand setzten, so viele Einzelne zu grüßen und dadurch zu beweisen, wie lebhaften Antheil er an der ohne sein Zuthun gesammelten Gemeinde nehme, und die andererseits auf Gang und Haltung seines Briefs, namentlich von 12, 1 an, bestimmend einwirken mochten. Daß er die Reihe seiner einzelnen Grüße mit Prisca und Aquila und in Folge dessen auch mit ihrer Hausgemeinde und den einzelnen ihm bekannten, großentheils jüdischen Gliedern derselben anfangen ließ, konnte die Gemeinde nicht befremden, da er diesem Ehepaare so hoch zu Dank verpflichtet war, welches mit eigener Lebensgefahr für die Rettung seines Lebens eingestanden hatte. Wo und wann und wie dieß geschehen sei, setzt er als bekannt voraus. Da er in Ephesus, wie vorher in Korinth, bei Aquila gewohnt haben wird, so läßt uns die Beschreibung, die er 1 Kor. 15, 30—32 von seiner fortwährenden Gefährdung in Ephesus gibt, außer dem von Demetrius erregten Aufruhr noch manchen andern Fall möglich denken, wo

[1]) gegen Reiche, Meyer. [2]) vgl. II. 2 S. 2.

Digitized by Google

seine Hauswirthe ihr Leben für ihn zu wagen hatten. Wenn er aber sagt, dafür seien ihnen gleich ihm selbst alle Gemeinden der Völkerwelt dankbar, so liegt hierin eine Mahnung an die römische Gemeinde, sich auch unter die zu solchem Danke Verpflichteten zu rechnen, nachdem auch sie zu den Gemeinden des völkerweltlichen Gebiets zählt und sein Beruf auch über sie sich erstreckt.

Warnung vor denen, welche die christliche Eintracht stören. 16, 16—20.

Der Apostel schließt die lange Reihe seiner einzelnen Grüße mit der Aufforderung an Alle, einander mit dem Kusse der heiligen Bruderliebe zu grüßen, und grüßt sie dann Namens aller Gemeinden Christi[1]), da er weiß, welchen Antheil sie alle an der Gemeinde der Welthauptstadt nehmen. Indem er sie aber auf diese Weise mit der ganzen einheitlichen Christenheit in Verbindung setzt, tritt ihm die Gefahr vor die Seele, die der christlichen Eintracht von denen droht, welche die Spaltungen anrichten, wo solche vorkommen, und Dinge lehren und aufbringen, die der gemeinchristlichen Lehre widerstreiten und die durch sie Gesammelten zu Fall bringen können. So ganz allgemein benennt der Apostel diese Menschen, daß man nicht sagen kann, wen er dabei sonderlich im Auge hatte. Auch müssen es, wie man an den Vorgängen in Korinth und Achaja sieht, nicht immer eigentliche Irrlehrer sein, durch welche die Spaltungen hervorgerufen werden, und die Abweichungen von der gesunden, einheitlichen Lehre konnten eben so gut heidnischen Ursprungs sein und auf den Irrweg der Zuchtlosigkeit führen, als durch jüdische Gesetzlichkeit den Heilsweg der Glaubensgerechtigkeit versperren. Von welcher Seite aber auch solche Verstörer der christlichen Einheit und Wahrheit kommen mochten, von allen galt, daß sie aus dem Lehren ein Gewerbe machten, von dem sie irdischen Gewinn ziehen wollten, und daß sie ihren Betrug in schöne Reden kleideten, durch welche sie arglose Gemüther täuschten. Denn so ist διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας gemeint. Schmeicheln heißt εὐλογεῖν nicht[2]), und Lobpreis oder Segnung paßt nicht zu χρηστολογία, zu welchem sich εὐλογία verhalten muß, wie sich εὖ zu χρηστόν verhält. Mit Beidem ist das Reden betont im Gegensatze zur dahinterliegenden und dahinter sich verbergenden Gesinnung, das eine Mal als ein Reden,

[1]) vgl. z. 1 Kor. 16, 19. [2]) gegen Philippi.

Digitized by Google

das von guten Dingen handelt, im Gegensatze zu *κοπρολογία*, das andere Mal als ein Reden, das wohllautet[1]), verwandt mit *καλλιλογία*. Wenn dann der Apostel fortfährt *ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο*, so bezieht sich dieß nicht auf *τῶν ἀκάκων*, weder so, daß die Leser unter diese *ἄκακοι* gerechnet[2]), noch so, daß sie von der Verführbarkeit derselben ausgenommen werden[3]). Der Satz ist nur das erste Glied eines den ganzen 19. Vers umschließenden Gefüges, welches die durch V. 18 hinsichtlich ihres Gegenstandes begründete Warnung nunmehr in so fern rechtfertigt, als sich der Apostel darüber erklärt, aus welcher Gesinnung gegen die Leser es verstanden sein wolle, daß er sie warnt. Daß ihr im Gehorsam steht, sagt er, durch die ungewöhnlichere Stellung des *ὑμῶν* den Begriff *ὑπακοή* betonend[4]), ist eine allbekannte Thatsache, und in unmittelbarem Zusammenhange hiemit fügt er hinzu *χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν*. Denn diese Lesart dürfte ungeachtet des Widerspruchs der Majuskeln den Vorzug verdienen[5]) vor dem einfachern *ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω*, von dem man nicht absieht, wie es mit ihr sollte vertauscht worden sein. Zu erklären ist sie aber, da *ἐφ' ὑμῖν* von dem Begriffe *χαίρειν* abhängt[6]), durch Ergänzung dieses Begriffs hinter dem Artikel, wornach der Apostel sagt, er theile die Freude über sie, was sich zu dem *εἰς πάντας ἀφίκετο* trefflich schickt. Aber, fährt er fort, wenn anders *δέ* zu lesen ist und nicht *καί*, es ist mir darum zu thun, daß ihr zum Guten geschickt seid, dagegen dem Bösen gegenüber ächt und lauter, so daß es in euch keinen Anknüpfungspunkt findet. Nur aus dieser seiner guten Meinung von ihnen und für sie sollen sie sich seine warnende Ermahnung erklären. Zum Troste, wenn es sie befremdet, daß sie selbst vor solchen auf ihrer Hut sein sollen, die als Diener Christi zu ihnen kommen, fügt er die Versicherung hinzu, daß es, wenn sie auf der Hut sind, der ihren Frieden störende Satan nicht lange treiben wird; Gott wird ihn in einer Kürze unter ihren Füßen zermalmen, indem er sie einen Sieg über ihn gewinnen läßt, gleich dem, welchen er dem Weibessamen verheißen hat.

---

[1]) vgl. Plato de rep. 400 D. [2]) so Fritzsche. [3]) so Meyer. [4]) vgl. z. B. Thucid. 3, 22, 6; 3, 91, 2; 5, 10, 9; 8, 48, 4. [5]) gegen Rückert. [6]) gegen Fritzsche.

Digitized by Google

Bestellte Grüße. 16, 21—23.

Zum zweiten Male schließt hierauf der Apostel mit einem Segenswunsche, indem er nunmehr den Theil seines Briefs abschließt, welchen er den in so ungemein reichlichem Maße zu Raum gekommenen persönlichen Beziehungen gewidmet hat. Aber es wollen nun auch die bei ihm Befindlichen der Gemeinde ein Zeichen ihrer brüderlichen Liebe geben. Und so bekommt er Grüße zu bestellen von Timotheus, von welchem gegrüßt zu werden die Gemeinde um so mehr erwarten mußte, als er des Völkerweltapostels Berufsgenosse war, und von Lucius[1]), Jason[2]) und Sosipatrus[3]), die er als seine Volksgenossen bezeichnet, weil ihr Gruß eben deshalb, daß sie Juden waren, der heidnischen Gemeinde von besonderem Werthe sein mußte. Wer sie waren und was sie in des Apostels Umgebung gebracht hatte, konnte Phöbe sagen. Wie Jason aus Thessalonich und Sosipatrus aus Beröa, wird auch Lucius mit dem Apostel nach Korinth gekommen sein. Dann gibt er dem Schreiber des Briefs Raum, auch seinerseits zu grüßen. Wenn darnach noch drei Andere ihre Grüße bestellen lassen, so ist es erlaubt, aus dem Umstande, daß zwei derselben ausdrücklich als Glieder der korinthischen Gemeinde bezeichnet sind, die gleiche Vermuthung auch für den dritten zu schöpfen. Es war angemessen, daß die mit Paulus nach Korinth Gekommenen in erster Reihe ihre Grüße bestellten und dann erst die daselbst Einheimischen. Dem Cajus[4]) dankt Paulus die gastliche Herberge, die er bei ihm gefunden hat, damit, daß er ihn seinen und der ganzen Kirche Gastfreund nennt. Da τῆς ἐκκλησίας nicht von der korinthischen Ortsgemeinde zu verstehen sein kann, wozu der Ausdruck ξένος nicht passen würde, so muß die Gastfreundschaft gemeint sein, welche Cajus bereitwillig den aus der Fremde kommenden Christen bot. Eine andere Bewandtniß hat es mit der Bezeichnung des Erastus als des Stadtkämmerers, indem sie nicht an sich, sondern nur dann eine Bedeutung für die Leser haben konnte, wenn sie diesen Erastus von einem Andern gleichen Namens unterscheiden lehrte. Nun findet sich ein Erastus unter denen, die mit dem Apostel in Ephesus gewesen sind[5]). Von ihm, der vielleicht auch

[1]) Akt. 13, 1? [2]) Akt. 17, 5. [3]) Akt. 20, 4. [4]) 1 Kor. 1, 14. [5]) Akt. 19, 22.

Digitized by Google

ein Korinther war[1]), unterscheidet diese Näherbezeichnung den Grüßenden.

Eigenhändige Unterschrift. 16, 24.

Bis hieher hatte Tertius den Brief geschrieben[2]). Nun unterschreibt ihn Paulus durch eigenhändige Beifügung des in Folge dessen zum dritten Male wiederkehrenden Segenswunsches[3]).

Aechtheit von K. 15—16.

Daß die beiden letzten Kapitel des Briefs, welche Marcion gleich anderen Stücken desselben eher ganz als theilweise ausgemerzt hat[4]), und daß auch die Abschnitte 16, 3—16 und 17—20 dem Briefe ursprünglich angehört haben, wird nicht hier noch erst eigens aufrechtzuerhalten sein. Eine Widerlegung Baur's, welcher dem Beispiele Marcion's deshalb gefolgt ist, weil er sehr irrthümlicher Weise eine unpaulinische Nachgiebigkeit gegen jüdischen Anspruch zu finden meinte[5]), oder Ewald's[6]), welcher gleich manchem Vorgänger die Grüße des 16. Kapitels nach Ephesus gesendet sein läßt, ist nicht mehr nöthig, wenn unsere Untersuchung dieser Theile des Briefs zu einem einleuchtenden Ergebnisse geführt hat, und würde andern Falls doch Nichts fruchten. Wir haben gesehen, daß die in 16, 3—15 enthaltenen Grüße an Einzelne in einem Briefe gerade recht am Platze waren, den der Apostel an eine ohne sein Zuthun entstandene Gemeinde richtete, und daß er 16, 17—20 nicht Schäden dieser Gemeinde rügt[7]), sondern vor Leuten warnt, welche die innerhalb der Gemeinde selbst und zwischen ihr und der übrigen Christenheit bestehende Eintracht zu stören versuchen möchten: eine Warnung, welche eben deshalb erst hier am Platze war, weil sie sich auf eine Gefahr bezog, die nur von außen drohte. Die innerhalb ihres eigenen Bereichs nothwendige Ermahnung hatte in 15, 1—13 ihren angemessenen Abschluß gefunden, indem sie hier auf ein Verhalten ging, an welchem es gerade in einer heidnischen Gemeinde fehlen konnte, während es zur Verwirklichung der auf eine heidnische Christenheit zielenden Schriftweissagung erforderlich war. Nachdem der Apostel seine 12, 1 be-

[1]) 2 Tim. 4, 20. [2]) gegen Otto d. geschichtl. Verhältn. d. Pastoralbr. S. 55. [3]) vgl. z. 2 Thess. 3, 17. [4]) Orig. in ep. ad Rom. comm. 10, 43. vgl. v. d. Flier Onderzoek naar de echtheid v. Rom. XV. XVI. [5]) Paulus I. S. 394 f. [6]) S. 428; so auch Mangold a. a. O. S. 62. [7]) gegen Ewald.

Digitized by Google

gonnene Ermahnung zu einem dem Christenstande und christlichen Gemeinleben gemäßen Verhalten mit dieser Einschärfung einer Pflicht beschlossen hatte, auf welche die Gemeinde gerade deshalb, weil sie eine heidnische war, hingewiesen werden mußte; kam er 15, 14 auf sein persönliches Verhältniß zu ihr zurück, von dem er 1, 8 ausgegangen war, so zwar, daß er sie jetzt darüber verständigte, mit welchem Rechte und in welchem Sinne er ihr, einer ohne sein Zuthun gesammelten, aber heidnischen Gemeinde geschrieben, und warum er ihr insonderheit, anstatt früher schon zu ihr gekommen zu sein oder jetzt zu ihr zu kommen diesen Brief geschrieben habe.

Beschaffenheit der römischen Gemeinde, wie sie aus dem Briefe selbst ersichtlich ist.

Um aber zu verstehen, warum er ihr gerade so und nicht anders geschrieben, müssen wir aus dem Briefe selbst ein Bild der Gemeinde zu gewinnen suchen, an die er schrieb. Sie ist ihm, so viele Juden ihr angehören mochten, eben so wie die von Thessalonich oder Korinth eine heidnische Gemeinde. In seiner Eigenschaft als Apostel der Völkerwelt schreibt er an sie[1]) und schreibt an sie als an einen christlichen Bestandtheil derselben[2]), welchen er, wenn er nach Rom gekommen wäre, wie er wünschte, den in der übrigen Völkerwelt von ihm gesammelten Gemeinden würde zuzählen können[3]). So sehr ist ihm die Gemeinde eine heidnische, daß ihm ὑμῖν εὐαγγελίζεσθαι und τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίζεσθαι eins und dasselbe ist[4]). Sie, an die er schreibt, sind ihm ein Theil des Volks der Welthauptstadt, welchem er als einem Theile des Völkerthums die Heilsbotschaft zu verkündigen gewünscht hatte. Es wäre thöricht, sich hiegegen auf 2, 17 zu berufen. Der Jude, den er hier anredet, ist eben so wenig ein Glied der Gemeinde, als der Heide, den er 2, 1 anredet: dort meint die Anrede den jüdischen, hier den heidnischen Nichtchristen. Erst 7, 1 spricht er eigens und sonderlich zu solchen Gemeindegliedern, die vor ihrer Bekehrung zu Jesu Christo unter dem Gesetze gestanden haben und deshalb das Gesetz kennen. Er thut dieß aber deshalb, weil er den Satz, daß der Christ der Gnade und nicht dem Gesetze unterstehe, nicht blos gegen unchristliche Mißdeutung zu verwahren, sondern auch, was dann freilich den ganzen Abschnitt bis 7, 24 vernothwendigt, gegen Bedenken, wie sie den unter dem Gesetze Hergekommenen nahe

[1]) 1, 5; 15, 15 f. [2]) 1, 6. [3]) 1, 13. [4]) 1, 15.

Digitized by Google

lagen, aufrechterhalten mußte; und ausdrücklich sagt er da, daß er das mit der Anrede ἀδελφοί Eingeführte zu solchen Brüdern rede, die gleich ihm selbst unter dem Gesetze gestanden haben. Der Gemeinde überhaupt gegenüber spricht er von den nichtchristlichen Israeliten als seinen Brüdern, welche die ihren nicht sind[1]); und wenn er lehren will, wie der nichtisraelitische Christ von dem nichtchristlichen Israel zu denken habe, so führt er dieß mit den Worten ein ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν[2]): nicht im Gegensatze zu dem jüdischen Theile der Leser, geschweige so, daß er nur ausnahmsweise zu dem heidnischen spräche; sondern weil er bis dahin ausgeführt hatte, wie er für seine Person von der Verblendung seines Volks denke, so macht er nun bemerklich, daß sich das Folgende seine Leser als heidnische Christen gesagt sein lassen sollen. Und so begründet er denn auch seine Ermahnung, daß sich ihre einzelnen Glieder einander zu brüderlicher Gemeinschaft aufnehmen sollen, mit der Erinnerung, wie Christus, der Diener der Beschnittenheit, sie, die Heiden, an sich genommen habe, damit sie eine heidnische Christenheit würden[3]). Daß der Gegensatz von Starken und Schwachen in der Gemeinde mit dem von heidnischen und jüdischen Christen Nichts zu thun hat und mit dem Gegensatze Glaubenskräftiger und Glaubensunkräftiger, von welchem Kap. 14 gehandelt hatte, keineswegs eins oder auch nur verwandt ist, haben wir gesehen. So weit aber der letztere darnach angethan war, um unter den Glaubensunkräftigen vorwiegend jüdische Christen verstehen zu lassen, würde der Umstand, daß die Gemeinde als solche angewiesen wird, wie sie sich gegen sie zu verhalten habe, für einen vorwiegend heidnischen Bestand derselben jedenfalls mit mehr Grund geltend gemacht werden können, als die Ermahnung, sich in die staatliche Ordnung zu fügen, für das Gegentheil. Daß die Gemeinde nicht wenige jüdische Mitglieder zählte, erhellt aus den Grüßen, die der Apostel bestellt. Aber nirgends ist zu sehen, daß ihre Sinnesart derjenigen geglichen hätte, welche er da kennzeichnet, wo er sonst gegen Widersacher seiner Lehre, wie in Galatien, oder seines Apostelthums, wie in

[1]) 9, 8. [2]) 11, 13. [3]) 15, 7 ff.

Digitized by Google

Achaja, anzukämpfen hatte. Der Gemeinde selbst und im Allgemeinen bezeugt er wiederholt, daß er die Lehre, welche sie empfangen und gläubig angenommen hat, für eben dieselbe erkennt, die er selbst sie gelehrt haben würde[1]), und gibt auch, was er ihr geschrieben hat, für nichts Anderes, als für eine Erinnerung dessen, was sie selbst wußte[2]). Nur das Eine, daß nach dem Eingange der Völkerwelt in das Reich Gottes Israel volkseinheitlich des Heils theilhaft werden wird, betont er in einer Weise, als könnte es ihnen unbekannt sein[3]). Und unter den Ermahnungen, die er an sie richtet, sind die zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und die zur Schonung derer, welche sich Fleischgenuß nicht erlauben zu dürfen meinten, in einer Weise begründet, daß man glauben muß, er setze in beiden Stücken einen Mangel an sittlicher Erkenntniß voraus. Er wird also gewußt haben, daß es bei ihnen in diesen beiden Beziehungen an dem richtigen Verhalten fehlte.

Zweck des Briefs, wie er aus ihm selbst ersichtlich ist.

Wie kam es nun, daß er ihnen, obgleich er sie recht unterrichtet wußte, und ohne sie in ihrer richtigen Erkenntniß durch Irrlehre gefährdet zu wissen — denn 16, 16—20 warnt er nur vor Störung, die von außen kommen könnte —, einen Brief solchen Umfangs und Inhalts zugehen ließ? Die Erklärung, die er 15, 15 selbst hierüber gibt, lautet lediglich dahin, daß ihn sein Heidenapostelamt zu diesem Unterfangen, wie er es nennt, bestimmt habe: wobei zu beachten ist, daß weder ἀπὸ μέρους noch ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς zu der Meinung paßt, als habe er für nöthig erachtet, sein Evangelium in dem ganzen Zusammenhange seiner constitutiven Grundgedanken ausführlich vorzutragen[4]), was er ja auch, da wesentlichste Heilsthatsachen unberührt bleiben oder nur mittelbar in Betracht kommen, offenbar nicht gethan hat. Nimmt man Anfang und Schluß des Briefs, 1, 8—15 und 15, 14—33, zusammen, so sieht man, daß es ihm zunächst darum zu thun war, die Gemeinde wissen zu lassen, wie er zu ihr stehe, wie gern er sie schon längst besucht, wie gern schon längst auch in Rom die Heilsbotschaft verkündigt hätte, warum er aber dennoch auch jetzt nicht

[1]) 1, 12; 6, 17; 16, 17. 25. [2]) 15, 14 f. [3]) 11, 25. [4]) Meyer S. 26.

Digitized by Google

sofort von Korinth aus nach Rom komme und wann und wie er dahin zu kommen gedenke. Er setzt also voraus, daß es in Rom befremdet, warum er, der für den Apostel des Völkerthums geachtet sein will, bisher noch immer gerade von der Welthauptstadt fern geblieben ist, und daß es insonderheit befremden wird, wenn er auch jetzt wieder fern bleibt. In der That konnte es scheinen, als sei ihm die ohne sein Zuthun entstandene Gemeinde gleichgültig, oder als trage er Scheu, in der Welthauptstadt, dem Mittelpunkte heidnischer Bildung und Wissenschaft, die christliche Heilsbotschaft zu verkündigen. Da er nun vorhatte, auf seiner Reise von Jerusalem nach Spanien Rom zu besuchen, so ließ er die Gelegenheit, die sich ihm in Korinth darbot, einen Brief an die dortige Gemeinde gelangen zu lassen, nicht vorübergehen, sondern übernahm es selbst, die nach Rom reisende Diakonissin Phöbe dahin zu empfehlen, um in dem Briefe, durch den er sie empfahl, vor allem jene zwiefache irrige Vorstellung zu widerlegen.

Wie Inhalt und Gang des Briefs diesem Zwecke desselben entsprechen.

Was er von der Gemeinde halte und wie er in seinem Herzen zu ihr stehe, konnte er nur versichern. Dagegen daß er vor der Aufgabe, in Rom Christum zu verkündigen, keine Scheu trage, konnte er beweisen, wenn er darlegte, was ihm die Heilsbotschaft sei. Und dieß thut er denn auch von 1, 16 an, und thut es in einer Weise, daß die Leser sehen konnten, wie er Heiden und Juden gegenüber — denn nach diesen beiden Seiten würde er die christliche Heilsbotschaft geltend zu machen haben — das Bedürfniß dieses Wahrheitsbesitzes beweisen (1, 18—3, 4), worein er, nämlich in die hier geoffenbarte Glaubensgerechtigkeit, den Heilswerth desselben setzen (3, 5—30), und wie er den Juden die Schriftgemäßheit dieses für Heiden und Juden einen und selbigen Heilswegs darthun würde (3, 31—4, 25). Die Leser mögen hiernach bemessen, ob er besorgen kann, mit der Heilsbotschaft zu Schanden zu werden. Aber auch ihnen selbst dient es doch zur Befestigung ihrer christlichen Erkenntniß, wenn sie ihn ausführen sehen, daß der wesentliche Heilswerth des Christenthums in der für Heiden und Juden gleichen und selbigen Glaubensgerechtigkeit besteht, und sein Beweis, daß es eben hierin und hiedurch die heilige Schrift für sich hat, versichert sie selbst ihres guten Rechts

Digitized by Google

gegenüber dem Anspruche des jüdischen Volks, daß die Verheißung des Heils ihm, dem Volke des Gesetzes und der Beschneidung, gegeben sei. Um so leichter konnte der Apostel 5, 1 zu der Ermahnung übergehen, daß sie, nachdem sie vermöge Glaubens gerecht geworden sind, nun auch ihr Verhältniß zu Gott ein durch den Herrn Jesum vermitteltes Friedensverhältniß sein lassen sollen. Denn ermahnende und die Ermahnung begründende Ansprache ist von da an der Brief bis 8, 39, nachdem sich vorher seit 1, 16 die Rede niemals an die Leser gewendet, sondern der Apostel den Heiden und Juden gegenüber immer als Vertreter der ihm mit der Christenheit überhaupt und also auch mit den Lesern gemeinsamen Lehre geredet hatte. Vermöge Glaubens an Jesum gerecht geworden sollen sie sich nun auch dessen versichert halten, daß ihnen die Bewahrung vor Gottes Zorngericht und die zukünftige Herrlichkeit verbürgt ist, nachdem uns Christi Gehorsam eben so ein für alle Mal das Leben erworben, wie Adam's Uebertretung den Tod über uns gebracht hat (5, 1—19). Daß ein Leben in solcher Zuversicht nothwendig auch ein Leben in Heiligkeit des Wandels sei, würde freilich unter allen Umständen erinnert werden. Aber der Apostel gibt diese Erinnerung im Anschlusse an die Bemerkung, daß das Gesetz nur eine vorübergehende Zwischenstellung zwischen Adam's Uebertretung und Christi Gehorsam eingenommen habe, und gibt sie in der Art, daß er ermahnt, den Einwurf, als ob ein Gnadenstand, der kein Stand unter dem Gesetze sei, die Freiheit zu sündigen mit sich bringe, durch die That zu widerlegen (5, 20—6, 23); wogegen er dann andererseits solchen gegenüber, die gleich ihm unter dem Gesetze gestanden hatten, darthut, wie dieser Stand mit ihrer Bekehrung zu Christo ein rechtmäßiges Ende genommen habe, und daß das Gesetz nur der Sünde dazu diene, über uns Herr zu werden, nicht aber dazu helfe, dieser Herrschaft ledig zu gehen, indem allein die Einwohnung des Geistes Christi es sei, die von der Herrschaft der Sünde und des Todes freigemacht hat (7, 1—8, 10). Erst von dieser Darlegung aus kehrt er zu 5, 1 ff. zurück, um jetzt in dem Einwohnen des Geistes Christi die Bürgschaft unserer einstigen leiblichen Verlebendigung und Verklärung aufzuzeigen.

Digitized by Google

So würde er nicht thun, wenn er nur der Gefahr begegnen wollte, daß die heidnischen Christen über dem Gnadenstande, dessen sie sich getrösteten, der Heiligkeit des Wandels vergäßen. Er würde nicht so thun, wenn er nicht auch solche vor sich gehabt hätte, die sich einen Gnadenstand, welcher den Stand unter dem Gesetze ausschließt, nicht zurechtzulegen wußten. Gegen diese streitet er nun aber nicht als gegen Verderber der rechten Lehre, sondern belehrt sie als Brüder. Nicht gegen falsche Lehre anzukämpfen, war hier seine Aufgabe, wohl aber die rechte zur vollen Klarheit zu bringen, damit er, wenn er nach Rom käme, die Gemeinde in einer Verfassung fände, in welcher ihr seine Lehrweise unanstößig ist. Daß er sich dann von 9, 1 an ausführlichst über seines Volks derzeitige Ausgeschlossenheit vom Heilsbesitze verbreitet, dient allerdings, seine Darlegung der allumfassenden Heilskraft der christlichen Lehre, welche aus 1, 18—4, 25 einestheils und aus 5, 1—8, 39 anderntheils wie von selbst erwachsen war, nach der Seite hin zu vervollständigen, daß sowohl das Befremden über die Ausgeschlossenheit des Volkes Gottes gehoben, als auch einer falschen Stellung zu dieser Thatsache gewehrt wurde. Aber Beides thut er auf eine Weise, daß man sieht, wie sehr es sich in diesem ganzen Theile seines Briefs um eine Frage handelt, mit der er sich zunächst um seiner selbst willen beschäftigt. Wie er persönlich zu dem Geschicke seines Volks stehe, schickt er 9, 1 ff. voraus, ehe er den Beweis antritt, daß dasselbe keineswegs Gottes Wort Lügen straft, und schickt er wieder 10, 1 ff. voraus, ehe er darthut, daß die Schuld lediglich an Israel's Ungehorsam und nicht an der Beschaffenheit der gegenwärtigen Heilsgestalt und Heilszeit liegt. Und wie er von seinem Schmerze um sein Volk ausgegangen ist, so dient Alles bis 11, 12 dazu, die Leser darüber zu verständigen, wie er diesen seinen Schmerz aufgefaßt wissen will. Die Verständigung hierüber ist es, durch die er das Bedenken über Israel's derzeitige Ausgeschlossenheit von der Heilsgemeinde hebt. Wenn er dann beim Beginne des andern Theils seiner Darlegung, mit welchem er einer falschen Stellung zu dieser Thatsache wehrt, 11, 13 ausdrücklich bemerkt, daß er das, was nun folgt, der Gemeinde als einer heidnischen gesagt haben wolle;

Digitized by Google

so gibt er zu erkennen, daß das Bedenken, welches er im ersten Theile gehoben hat, kein solches war, auf welches sie als eine heidnische Gemeinde von selbst käme. Aber von jüdischer Seite könnte es an sie gebracht werden. Nicht als wüßte er, daß ihre eigenen Mitglieder jüdischer Herkunft an einer Gemeinde des Heils, von welcher Israel zur Zeit ausgeschlossen ist, oder an seiner Sammlung einer solchen Anstoß nehme; geschweige daß der erste Theil seiner Darlegung eigens und sonderlich für sie geschrieben wäre. Es ist durchweg in K. 9—11 die eine und selbe Gemeinde, die er anredet, es sei 10, 1 oder 11, 13; und so wenig mit letzterer Stelle eine Tröstung ihrer jüdischen Glieder eingeleitet sein kann, eben so wenig ist ersichtlich, daß Kap. 9 und 10 für sie insonderheit oder vornämlich, wohl gar zum Zwecke ihrer Beruhigung über die Erfolge der Heidenmission geschrieben seien[1]). Nirgends begegnet hier etwas jenem γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ 7, 1 Vergleichbares. Die Gemeinde in ihrer Einheitlichkeit, also die wesentlich heidnische Gemeinde ist es demnach, welche einerseits gegen Einwürfe nichtchristlicher Juden, die auf Lieblosigkeit des Apostels gegen sein Volk und Schriftwidrigkeit einer Israel ausschließenden Heilsgemeinde lauteten, andererseits gegen eine zu heidnischem Hochmuth führende Mißdeutung des gegenwärtigen Ausschlusses Israel's verwahrt werden soll. Diesem Zwecke ist der dritte Abschnitt des Briefs Kap. 9—11 gewidmet, nachdem im zweiten Kap. 5—8 dafür Sorge getragen ist, die Vollgenugsamkeit des in der Glaubensgerechtigkeit gegebenen christlichen Gnadenstands sowohl gegen sittlichen Leichtsinn, wie er heidnischen Christen nahe lag, als gegen jüdische Geltendmachung des Gesetzes, über dessen fortdauernde Gültigkeit auch jüdische Christen unklar sein konnten, aufrechtzuerhalten. Um die Glaubensgerechtigkeit aber handelt es sich in beiden Abschnitten. Denn auch im dritten liegt Alles daran, daß Israel's dermaliges Geschick nach ihr und nur nach ihr als nach der wesentlichen Wahrheit des neutestamentlichen Heils beurtheilt werde, gleichwie im ersten Abschnitte des Briefs, wo es dem Apostel darum zu thun war, seine unbedingte Freu-

[1]) gegen Mangold a. a. O. S. 42 ff.

Digitized by Google

digkeit zur Ausrichtung seines Berufs zu versichern, der Heilswerth der apostolischen Verkündigung heidnischem und jüdischem Wahrheitsbesitze gegenüber und jüdischem Einwande entgegen darein gesetzt war, daß sie die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ist. Und so geht denn der dreifache Zweck, welchem diese drei Abschnitte des Briefs gewidmet sind, allerdings darin in eins zusammen, daß der Apostel zwar nicht die Summe der christlichen oder die Besonderheit seiner Lehre, wohl aber die in 1, 16 ausgesagte Heilskraft der apostolischen Lehre als der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit darlegt, erstens allem andern auf Gott und das Verhältniß des Menschen zu ihm bezüglichen Wahrheitsbesitze gegenüber, zweitens mit Aufrechterhaltung ihrer Vollgenugsamkeit für Heiligkeit des Wandels und Gewißheit der schlüßlichen Herrlichkeit, und drittens zum Zwecke der Verständigung über die derzeitige Ausgeschlossenheit Israel's.

Beschaffenheit der Gemeinde nach ihrer muthmaßlichen Entstehungsgeschichte.

Wie zweckdienlich und den Umständen entsprechend ein Brief dieses Inhalts war, wird noch mehr ersichtlich werden, wenn wir uns die Entstehungsgeschichte der Gemeinde, so weit dieß möglich ist, vergegenwärtigen. Von einer Stiftung derselben, deren Jahr sich, wenn auch nur ungefähr, berechnen ließe, ist Nichts bekannt[1]; und daß der Apostel Petrus während der Regierung des Claudius nach Rom gekommen sei, berichtet zwar Eusebius[2], aber lediglich auf Grund eines Irrthums des Justinus Martyr[3], und ohne daß sich seine Angabe durch 1 Petr. 5, 13 stützen läßt, da dieß, wenn auch von Rom aus, laut der Grußüberschrift des Briefs jedenfalls viel später geschrieben ist[4]. Es wird eben in Rom gegangen sein, wie in Antiochia[5], daß Einzelne Einzelnen von Jesu sagten; und die reichliche Betheiligung der dortigen Heiden an dem jüdischen Gottesdienstleben erleichterte das Kundwerden dieser neuen Lehre unter den Heiden. Daß hiedurch die Unruhen unter den römischen Juden entstanden seien, welche unter Claudius ihre Verbannung aus der Welthauptstadt zur Folge hatten, ist eine unter

---

[1]) gegen Mangold S. 40. [2]) hist. eccl. 2, 13 f. [3]) apol. I. c. 26. Ausg. v. Otto S. 67. [4]) gegen Döllinger Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegg. S. 99. [5]) Akt. 11, 19 f.

Digitized by Google

allen Umständen unstatthafte Ausdeutung der viel besprochenen Worte Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit[1]), welche nicht von Friedensstörungen unter den Juden, zu welchen Chrestus den Anlaß gab[2]), sondern nur von Friedensstörungen durch sie, zu denen er aufhetzte, verstanden werden können[3]). Es ist nicht einmal sicher, ob Claudius seinen auf Verbannung der Juden aus Rom lautenden Befehl, der allerdings ergangen ist[4]), auch wirklich zum Vollzuge gebracht hat. Denn die entgegenstehende Nachricht des Dio Cassius[5]), wornach er sie, weil es ihrer Menge wegen nicht ohne Ruhestörung hätte geschehen können, nicht ausgetrieben, wohl aber ihnen die Abhaltung von Versammlungen untersagt hat, läßt sich kaum anders verstehen, als daß jener Befehl nicht zur Ausführung gelangt ist. Wenn aber auch nur die Versammlungen der Juden eine Zeit lang verboten waren, so war hiedurch allein schon ermöglicht und veranlaßt, daß sich die an Jesum gläubig gewordenen Heiden unabhängig von der Synagoge zusammenhielten und solche Hausgemeinden bildeten, wie wir in Kap. 16 ihrer zwei neben der um Aquila und Prisca gesammelten unterschieden haben. Um so leichter konnten sich auch die jüdischen Christen einerseits zu ihren Glaubensgenossen, andererseits zu ihren Volksgenossen halten, ohne mit Letzteren brechen zu müssen; wie denn jüdische Christen, zumal unter solchen Umständen, ungeachtet ihres Glaubens an Jesum in der Synagoge ungestört verbleiben mochten, wenn sie nicht selbst auf Entscheidung für oder gegen Jesum drangen[6]). Zu einer solchen Entscheidung kam es aber nach Akt. 28, 17—29 erst durch Paulus. Man hat diese Erzählung für ungeschichtlich erklärt, weil sie die von Paulus zu einer Unterredung eingeladenen Vorsteher der Judengemeinde in einer Weise vom Christenthume sprechen lasse, als kennten sie es nur vom Hörensagen[7]). Dem ist aber nicht so. Sie erklären nicht, es sei ihnen von dieser Sekte nichts weiter bekannt, als daß sie allenthalben

---

[1]) Suet. Claud. c. 25. [2]) so z. Baur Paulus I. S. 365. [3]) vgl. Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 122. [4]) Akt. 18, 2. [5]) 60, 6. [6]) vgl. Akt. 18, 19, 26; 19, 8. [7]) Baur a. a. O. S. 364 f.

Digitized by Google

Widerspruch finde, sondern weil ihnen dieß bekannt ist, so wollen sie sich von ihm sagen lassen, was er meint und denkt. Da er gesagt hat, um der Hoffnung Israel's willen liege er in Banden, so wollen sie hören, ob er etwas vorzubringen hat, was die von ihm in dieser Weise gekennzeichnete Lehre in ein solches Licht stellt, daß der einhellige Widerspruch der Judenschaften gegen sie unberechtigt erscheint. Ganz abgesehen davon, wie sie für ihre Person bis jetzt zu ihr stehen, wollen sie ihn, wie das μὲν γάρ ausdrückt[1]), um deswillen anhören, weil sie begierig sind, ob er die Grundlosigkeit eines so allgemeinen Widerspruchs, wie ihn die von ihm vertretene Lehre findet, zu beweisen vermag.

Wie ihr der Brief entspricht.

Wenn nun der Apostel drei Jahre früher an die römische Christenheit schrieb, so hatte er eine Gemeinde vor sich, deren jüdische Glieder mit der Synagoge nicht gebrochen hatten, noch sie mit ihnen, deren heidnische Glieder aber in eine selbstständige Gemeinschaft eingelebt waren, an welcher die jüdischen sich betheiligten. In einer solchen Gemeinde konnte Beides vorkommen, daß man einerseits im Verkehr mit nichtchristlichen Juden alles das zu hören bekam, was sich von diesem Standpunkte aus gegen die christliche Glaubensgerechtigkeit und gegen eine das jüdische Volk ausschließende Heilsgestalt sagen ließ, und daß man andererseits über der Glaubensgerechtigkeit, deren man sich getröstete, der mit ihr gegebenen Pflicht eines heiligen Wandels vergaß, oder sich des Heilsbesitzes als eines vom jüdischen Volke schlechthin und für immer auf die Völkerwelt übergegangenen Vorrechts hoffärtig berühmte. Da war es denn am Orte, sowohl den Stand der Glaubensgerechten, als die dermalige Ausgeschlossenheit des jüdischen Volks nach entgegengesetzter Seite ins rechte und volle Licht zu stellen: eine Aufgabe, für welche es dem Apostel zu Statten kam, daß ihn der eigentliche Anlaß seines Briefs vor Allem dazu bestimmte, zu beweisen, wie fern es ihm liege, sich vor irgendwelcher Verkündigung der Heilsbotschaft zu scheuen. Indem er nämlich dem zum Beweise darlegte, was ihm die Heilsbotschaft sei, so führte ihn dieß auf die Glaubensgerechtigkeit, als welche den

[1]) Hartung Lehre v. d. Part. II, S. 414.

Digitized by Google

wesentlichen Inhalt derselben ausmacht; und er konnte nun von da aus den Lesern als Inhabern dieses Guts ein Verhalten, wie es hiemit gegeben ist, sei es dem Leichtsinne des Wandels, sei es dem Verbleiben unter dem Gesetze gegenüber, als das allein noch zum Heil Erforderliche anempfehlen, und sie dann auf Grund der Thatsache, das es die Glaubensgerechtigkeit ist, welche die Heilskraft der apostolischen Botschaft ausmacht, über die dermalige Ausschließung Israel's von der Heilsgemeinde und deren richtige Auffassung verständigen. Alles aber, was er weiterhin noch an Ermahnungen folgen zu lassen für angemessen achtete, mochte es allgemeiner Art sein oder besondern sittlichen Gebrechen der römischen Gemeinde gelten, fand nun um so sicherer eine gute Statt, nachdem eine so umfassende und tief gründende Klarstellung der Heilskraft der von den Lesern gläubig aufgenommenen apostolischen Lehre vorausgegangen war. Die Gemeinde hatte unvermerkt, indem der Apostel anfänglich gar nicht belehren, sondern nur seiner unbeschränkten Freudigkeit zur Predigt der Lehre Christi versichern zu wollen schien, so reich von ihm gelernt, daß sie sich willig alles sagen ließ, was er ihr zu sagen hatte. So bereitete er sie auf seine Hinkunft und sicherte sich eine Aufnahme bei ihr, welche den Umstand, daß sie ohne sein Zuthun entstanden war, gleichgültig machte. Er war ihr nun, was er den von ihm gestifteten Gemeinden war, der Apostel des Völkerthums, dessen Berufsgebiet die gesammte Christenheit der Völkerwelt umschloß. Denn er hat sich ihr nicht blos als solchen dargestellt, sondern ihr, der Gemeinde der Welthauptstadt, auch den Beruf des Christenthums, die Weltreligion zu sein, in einer Weise erschlossen, daß sie gerade in dem, worein er die Heilskraft desselben setzte, in der Glaubensgerechtigkeit dasjenige erkannte, was aller Welt Bedürfniß, für Alle gleichermaßen vorhanden und der Inbegriff des vollen Heils für jedweden sei.

Wird er dann seine im Morgenlande beschlossene Berufsthätigkeit im fernsten Abendlande fortsetzen, so darf er hoffen, daß ihm die Gemeinde der Welthauptstadt ein eben so sicherer Stützpunkt derselben sein wird, wie wenn er sie selbst gestiftet hätte. Sein Brief hat sie dazu gemacht.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google